KİTÂBÜ'N-NEFS

İBN BÂCCE

TÜRKİYE YAZMA ESERLER KURUMU BAŞKANLIĞI YAYINLARI: 137

Bilim ve Felsefe Serisi	: 53
Kitabın Adı	: KİTÂBÜ'N-NEFS
Müellifi	: Ebû Bekir Muhammed İbn Bâcce el-Endelüsî (ö. 533/1138)
Özgün Dili	: Arapça
Çeviren	: Doç. Dr. Burhan Köroğlu İbn Haldun Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi (Felsefe Bölümü)
Yapım	: Vimek Ajans Demirkapı Cad. No. 15/46 Bayrampaşa / İstanbul Tel: (0212) 577 49 12 / www.wimekajans.com
Kapak Görseli	: Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Carullah, Nr. 1279, 102[a]
Baskı	: Elma Basım Yayın ve İletişim Hizmetleri San. Tic. Ltd. Şti. Halkalı Cad. No:162/7 Sefaköy Küçükçekmece / İSTANBUL Sertifika No: 45460 Tel.: (0212) 697 30 30
Baskı Yeri ve Yılı	: İstanbul 2019
Baskı Miktarı	: 1. Baskı, 1500 adet

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Library of Congress A CIP Catalog Record
İbn Bâcce,
Kitâbü'n-Nefs

1. Felsefe, 2. İbn Bâcce, 3. Avempace, 4. Kitabü'n-Nefs, 5. Psikoloji, 6. Endülüs Felsefesi
ISBN: 978-975-17-4349-7

T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
Süleymaniye Mh. Kanuni Medresesi Sk. No: 5 34116 Fatih / İstanbul
Tel.: +90 (212) 511 36 37
Faks: +90 (212) 511 37 00
info@yek.gov.tr
www.yek.gov.tr

KİTÂBÜ'N-NEFS

(İNCELEME - ÇEVİRİ - METİN)

İBN BÂCCE
(ö. 1138)

Çeviren
Burhan Köroğlu



TÜRKİYE
YAZMA
ESERLER
KURUMU
BAŞKANLIĞI

TAKDİM

İnsanlık tarihi, akıl ve düşünce sahibi bir varlık olan insanın kurduğu medeniyetleri, medeniyetler arasındaki ilişkileri anlatır. İnsan, zihnî faaliyetlerde bulunma kabîliyetiyle bilim, sanat ve kültür değerleri üretir, ürettiği kültür ve düşünce ile de tarihin akışına yön verir.

Medeniyetler, kültürler, dinler, ideolojiler, etnik ve mezhebî anlayışlar arasındaki ilişkiler kimi zaman çatışma ve ayrışmalara, kimi zaman da uzlaşma ve iş birliklerine zemin hazırlamıştır.

İnsanların, toplumların ve devletlerin gücü, ürettikleri kültür ve medeniyet değerlerinin varlığıyla ölçülmüştür. İnsanoğlu olarak daha aydınlık bir gelecek inşâ edebilmemiz, insanlığın ortak değeri, ortak mirası ve ortak kazanımı olan kültür ve medeniyet değerlerini geliştirebilmemizle mümkündür.

Bizler, Selçuklu'dan Osmanlı'ya ve Cumhuriyet'e kadar büyük devletler kuran bir milletiz. Bu büyük devlet geleneğinin arkasında büyük bir medeniyet ve kültür tasavvuru yatmaktadır.

İlk insandan günümüze kadar gök kubbe altında gelişen her değer, hakikatin farklı bir tezahürü olarak bizim için muteber olmuştur. İslam ve Türk tarihinden süzülüp gelen kültürel birikim bizim için büyük bir zenginlik kaynağıdır. Bilgiye, hikmete, irfana dayanan medeniyet değerlerimiz tarih boyunca sevgiyi, hoşgörüyü, adaleti, kardeşlik ve dayanışmayı ön planda tutmuştur.

Gelecek nesillere karşı en büyük sorumluluğumuz, insan ve âlem tasavvurumuzun temel bileşenlerini oluşturan bu eşsiz mirasın etkin bir şekilde aktarılmasını sağlamaktır. Bugünkü ve yarınki nesillerimizin gelişimi, geçmişimizden devraldığımız büyük kültür ve medeniyet mirasının daha iyi idrak edilmesine ve sahiplenilmesine bağlıdır.

Felsefeden tababete, astronomiden matematiğe kadar her alanda, Medine'de, Kahire'de, Şam'da, Bağdat'ta, Buhara'da, Semerkand'da, Horasan'da, Konya'da, Bursa'da, İstanbul'da ve coğrafyamızın her köşesinde üretilen değerler, bugün tüm insanlığın ortak mirası hâline gelmiştir. Bu büyük emanete sahip çıkmak, bu büyük hazineyi gelecek nesillere aktarmak öncelikli sorumluluğumuzdur.

Yirmi birinci yüzyıl dünyasına sunabileceğimiz yeni bir medeniyet projesinin dokusunu örecek değerleri üretebilmemiz, ancak sahip olduğumuz bu hazinelerin ve zengin birikimin işlenmesiyle mümkündür. Bu miras bize, tarihteki en büyük ilim ve düşünce insanlarının geniş bir yelpazede ürettikleri eserleri sunuyor. Çok çeşitli alanlarda ve disiplinlerde medeniyetimizin en zengin ve benzersiz metinlerini ihtiva eden bu eserlerin korunması, tercüme ya da tıpkıbasım yoluyla işlenmesi ve etkin bir şekilde yeniden inşâ edilmesi, Büyük Türkiye Vizyonumuzun önemli bir parçasıdır. Bu doğrultuda yapılacak çalışmalar, hiç şüphesiz tarihe, ecdadımıza, gelecek nesillere ve insanlığa sunacağımız eserleri üretmeye yönelik fikrî çabaların hasılası olacaktır. Her alanda olduğu gibi bilim, düşünce, kültür ve sanat alanlarında da eser ve iş üretmek idealiyle yeniden ele alınmaya, ilgi görmeye, kaynak olmaya başlayan bu hazinelerin ülkemize ve tüm insanlığa hayırlar getirmesini temenni ederim. Aziz milletimiz, bu kutsal emaneti yücelterek muhafaza etmeyi sürdürecektir.

Recep Tayyip Erdoğan
Cumhurbaşkanı

İÇİNDEKİLER

Bu kitabı Refikam Nurdan Hanım'a ithaf ediyorum.
İyi bir eş olmanın ve dostluğun en güzel örneğine...
İki cihanda beraber olmak niyazıyla...

GİRİŞ

İslâm felsefesi geleneğinin tarihî seyri içinde Endülüs düşüncesinin özel bir yeri vardır. Müslümanların Hicrî 711 tarihinde Tarık bin Ziyad komutasında İberik Yarımadası'nı fethetmesi sonrasında bu coğrafya sekiz yüz yıl boyunca Müslüman egemenliğinde kalmış; bilim, sanat, felsefe ve dinî ilimler alanında İslâm Medeniyeti'nin parlak başarılarının hatırı sayılır bir kısmı bu coğrafyada gerçekleşmiştir.

Endülüs Müslümanları, İslâm dininin ve medeniyetinin ortaya çıkıp geliştiği Doğu İslâm dünyasındaki fikrî, ilmî ve siyasi gelişmeleri yakından takip etmiş, bu gelişmelerden doğrudan etkilenmiş ve İslâm dünyasındaki ilim, kültür hayatına çok önemli katkıları olmuştur.

Endülüs bilim ve felsefe geleneği, gerek Batı dünyası ile coğrafî yakınlıktan gerekse doğrudan karşılaşma ve rekabetten kaynaklanan sebeplerle Latin Avrupasını ve dolayısıyla Batı kültürünü çok derinden etkilemiştir. Avrupalı bilim ve düşünce adamlarının İslâm'a yönelik olarak 10. yüzyılda başlayan ve 17. yüzyıla kadar devam eden bu ilgisinin bugün Batı düşüncesi ve Bilimi diye nitelendirdiğimiz geleneğin oluşmasında çok önemli etkisi olmuştur.

Endülüs medeniyetinin ve İslâm'ın Batı'ya etkileri konumuz dışında olduğundan, biz burada *Kitâbü'n-Nefs*'in tercümesini yayımladığımız bu neşre giriş mahiyetinde İbn Bâcce'nin[1] düşünce yapısı, insanlık düşünce ve bilim geleneğine katkısı ve bu katkının orjinalliği ile ilgili bazı bilgiler vermekle ve kitabın içeriğini tanıtmakla yetineceğiz.

Gerek İslâm dünyasındaki gerekse dünyanın geri kalan kısmındaki diğer düşünce tarihçileri tarafından Endülüs'teki felsefe geleneğinin adeta kurucusu kabul edilen İbn Bâcce, yakın zamanlara kadar diğer önemli İslâm düşünürlerine nispeten hakkında daha az çalışma yapılan filozoflardandı. Bununla birlikte son dönemde gerek metin neşri, gerekse analitik

1 Filozof Endülüs kaynaklarında çoğunlukla İbnü's-Sâig olarak isimlendirilir fakat onun tam ismi Ebû Bekir Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâig b. et-Tucibî el-Endelüsî es-Sarakustî'dir. Bkz. Burhan Köroğlu, "İbni Bâcce'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, s. 45, 1996.

çalışmalar şeklinde yapılan bazı yayınlar, araştırmacılara düşünürün felsefe ve bilim alanındaki derinliğini ve kapasitesini daha yakından tanıma fırsatı vermiştir.[1]

İbn Bâcce'nin Endülüs İlim ve Düşünce Geleneği İçindeki Yeri

İbn Bâcce'nin hayatının son dönemine yetişen Endülüs filozofu İbn Tufeyl (ö. 581/1185) meşhur felsefî romanı *Hayy bin Yakzân*'ın giriş kısmında Endülüs'teki ilmî ve felsefî faaliyetlerin kendi dönemine kadar olan gelişimini kısaca şöyle özetliyor:

"Endülüs çevresinde mantık ve felsefe yaygınlık kazanmadan önce, bu bölgenin üstün yaradılışlı insanları bütün ömürlerini te'âlîm (matematik) ilimleriyle uğraşarak tüketmişlerdir. Bu ilimlerde en yetkin noktaya ulaşmayı başarmışlarsa da orada kalmışlar, onu aşamamışlardır. Sonra gelenler matematiksel bilimlere biraz da mantık eklediler fakat yetkin gerçekliğe ulaşabilecek kadar yükselemediler. Daha sonra gelenler, öncekilere göre felsefeden bir dereceye kadar tad alarak hakikate biraz yaklaşmışlarsa da içlerinde İbnü's-Sâiğ'i (İbn Bâcce'yi) aşan, ondan daha sağlam bir düşünceye ulaşan kimse yoktur."[2]

Bu alıntı bize İbn Tufeyl'in kendi dönemine kadar olan ilmî gelişmeleri kabaca üç merhaleye ayırdığını gösteriyor. Bu merhaleler;

1. Matematik ile ilgili ilimler olarak tercüme edilebilecek olan "te'âlîm" ilimleri merhalesi. Bu ilimler içinde matematik ve geometri gibi deneysel olmayan ilimler bulunduğu gibi, menâzır (optik), astronomi, müzik, eskâl (ağırlıklar, statik) ve mekanik ilmi gibi deneysel ilimler sayılabilir.

2. Mantık ilmi merhalesi.

3. Felsefe (metafizik) merhalesidir.

---

1 Konuyla ilgili olarak geçen yüzyılda İspanyol Oryantalist Asin Palacios tarafından başlatılan çalışmalar Erwin Rosenthal, Muhammed Ma'sûmî, Macid Fahri, Cemaleddin Alevî, Muhammed Âbid el-Câbirî gibi felsefe tarihçileri ve sonrasında birçok Türk ve yabancı akademisyen tarafından devam ettirilmiştir. Yeri geldikçe bu çalışmalara değineceğiz.

2 İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, s. 21.

İbn Tufeyl'in bu tasnifinin vurgusunun, daha sonra İbn Rüşd ile zirvesine ulaşacak olan bilim ve düşünce temelli, din ve felsefe arasında sağlıklı bir ilişki kurmayı hedefleyen, rasyonel bir zihniyetle ilgili olduğu söylenebilir.

Bu tasnifin bizi ilgilendiren yönü, gerek İbni Bâcce gerekse İbn Tufeyl'in kendi anlayışlarına uygun gördükleri gelişme çizgisinin Endülüs'te matematik ilimleri, mantık ve felsefe sıralaması biçiminde olduğudur. Cebir, astronomi ve tıp gibi kadîm ilimlere Beşinci Emevî Emîri Muhammed b. Abdurrahman zamanında (238-278/852-886) başlayan ilgi, Müstansır Billah (350-366) zamanında da devam etti. Bu arada çok sayıda ilim adamı doğuya seyahat ederek özellikle astronomi, tıp ve kelâm ilminde uzmanlaşıp döndüler.[1] İbn Tufeyl'in bahsettiği ikinci merhale olan mantık ilmi merhalesi ise Müstansır Billah'ın oğlu II. Hakem'in ilmî faaliyete verdiği önemli destekler sonucunda başlar. Bu dönemde İslâm dünyasının doğusundan mantık eserleri de dâhil olmak üzere çok sayıda ilmî ve edebî eserler büyük meblağlar ödenerek getirtildi ve Kurtuba şehri muazzam saray kütüphanesiyle çok önemli bir ilim ve kültür merkezi hâline geldi. Endülüs'te merkezî Emevî otoritesinin zayıflaması sonucu ortaya çıkan küçük krallıklar (Tavâifü'l-Mülûk) döneminde Kurtuba'dan çeşitli sebeplerle ülkeye yayılan bilim adamları ve ilmî kitaplar sayesinde H. 400 yılı sonrasında Endülüs'ün ilim ve kültür hayatı büyük bir canlılığa sahne oldu. Bütün bu ilmî canlılığa rağmen fikir tarihçisi Sâid el-Endelüsî'nin tespitine göre, o dönemde tabiî ve metafizik ilimlerde hâlâ yaratıcı düşünürler ortaya çıkmamıştı. Yine de bu konuyla ilgilenenler yok değildi. Bunlardan Ebû Abdullah İbn Hâmid (İbnü'n-Nubâs el-Cübâî), Ebû Âmir İbnü'l-Emîr b. Hûd ve Ebü'l-Fazl b. Hasday el-İsrâilî sayılabilir. Yine bu dönemin iki önemli siması olan Mesleme b. Ahmed el-Mecritî (ö. 1008) ve öğrencisi Kirmânî'nin (ö. 1066) doğuya gidip kadîm ilimleri öğrendikten sonra *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'ni Endülüs'e getirdikleri rivayet edilir. Aynı şekilde Aristoteles geleneğine bağlı mantıkçılar dışında, şeriat ilimleri ve edebiyattaki üstün başarısına ilâveten

---

1 Bkz. Köroğlu, *agm.,* s. 46; Saîd el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, Matbaatü's-Se'âde, Mısır, ts., s. 100, 101, 102.

aklî ilimlerde de mütemeyyiz bir şahsiyet olan İbn Hazm'ın (384-456) *et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık* isimli eserinde, Aristoteles mantığının bazı temel esaslarına ciddi itirazlar yönelttiğini de biliyoruz.[1]

İbn Tufeyl'in sözünü ettiği üçüncü merhalenin ise, Endülüs emîrliğinin artan Hristiyan saldırıları karşısında yardımını talep ettiği Murâbıtlar Devleti'nin Zellaka Savaşı'nda (479/1086) Hristiyanları hezimete uğratarak akabinde Endülüs'ün hâkimiyetini ele geçirmesiyle başladığı söylenebilir. Murâbıtlar daha çok dinî ilimleri gözetmiş, buna karşılık felsefeye ve fukaha tarafından hoş görülmeyen astronomi ve astrolojiye destek vermemişlerdir. Buna rağmen gerek Endülüs'teki felsefe ve bilim geleneğinin sağlamlığı, gerekse İbn Bâcce'nin zihnî kalitesi onun İslâm düşüncesinin en önemli düşünce ekollerinden birinin öncüsü olmasını sağlamış, böylece İbn Tufeyl'in sözünü ettiği üçüncü merhale olan "felsefe" (metafizik) merhalesi başlamıştır.

İbn Tufeyl tahminen 470-475 hicrî yılları arasında Endülüs'ün Sarakosta şehrinde doğan İbn Bâcce'nin bu merhalenin başlatıcısı olduğunu vurgulamaktadır.[2]

Hayatı ve Eserleri

İlk gençlik yıllarını doğduğu şehir olan Sarakusta'da geçiren İbn Bâcce, küçük yaşlardan itibaren aldığı sağlam eğitimin ve üstün zekâsının verdiği itki ile henüz erken bir yaşta, o zamanki Sarakusta Emîri İbn Tifelvit'e vezirlik yapacak seviyeye yükseldi.[3] Emîr İbn Tifelvit'in ölümünden sonra Murâbıtlar'ın şehri ele geçirmesi üzerine (509/1117) İşbiliye'ye giderek eğitimine devam etti. Özellikle tıp alanında kendisini geliştirdi. Hayatının nispeten maceralı olarak değerlendirilebilecek bu döneminde, Gırnata'ya gitmek üzere yola koyulduğunda, Şâtıbe emîri tarafından tutuklanarak muhtemelen zındıklık töhmetiyle hapsedildi. Ancak İbn Rüşd'ün babasının (veya dedesinin) tavassutuyla affedildi ve serbest bırakıldı.[4]

1 Bkz. el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, s. 102, 107, 120; Muhammed Âbid el-Câbirî, "Zuhûru'l-Felsefe fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs", *Nahnu ve't-Türâs* içinde, 4. Baskı, el-Merkez es-Sekafî el-Arabî, Daru'l-Beyzâ, 1985, s. 169-173; Köroğlu, *agm.*, s. 46-48.

2 Burhan Köroğlu, "İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, 4. Baskı, 2017, s. 331.

3 Feth b. Hakan, *Kalâidü'l-İkyân*, c. IV, s. 935-936.

4 Ömer Ferruh, *İbn Bâcce ve'l-Felsefetü'l-Mağribiyye*, s. 24. Ömer Ferruh bu bilgiyi Afrikalı Leon'dan aktarmaktadır.

İbn Bâcce'nin hayatı bu olayın ardından belli bir istikrara kavuşmuş, Fas'a geçerek Murâbıtlar'ın sarayında ölümüne kadar geçecek yirmi yıl boyunca Ebû Bekir Yahya b. Tâşfîn'in vezirliğini yapmıştır.[1] Murâbıtlar Devleti'nin zevale doğru gittiği bu problemli yıllarda bir taraftan aktif siyasetle uğraşırken, diğer taraftan da içinde *Tedbîrü'l-Mütevahhid, Kitâbü'n-Nefs* gibi eserlerinin bulunduğu risâleleri telif etti.

Çalkantılı siyasi hayatının zaman zaman akamete uğrattığı ilim hayatı, bir rivayete göre rakîbi Ebü'l-Ûlâ İbn Zühr tarafından zehirletilmesi ile 533/1138 senesinde Fas'ın Fez şehrinde sona erdi. İbn Tufeyl de filozofun bazı eserlerinin yarım kalmış olmasını ve ilim hazinelerini yeteri kadar ortaya çıkaramamış olmasını onun günlük siyasi meşguliyetlerine bağlamakta, kendi dönemine kadar yetişen düşünürlerin en yetkini olarak nitelendirdiği İbn Bâcce'nin siyasetle uğraşmamış olsa çok daha önemli çalışmalar yapabilecek kapasitede olduğunu dile getirmektedir.[2]

Mantık, tabiat felsefesi, tıp ve metafizikten siyaset düşüncesine kadar birçok alanda şerh, ta'lik veya orijinal telif şeklinde eserler veren İbn Bâcce'nin üslûbu zor ve çetrefil olmakla birlikte, görüşlerinin sağlam ve özgün olması, onun Endülüs'teki felsefe geleneğini başlatmasına, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi filozofların mânevî hocası ve ilham vericisi olmasına yetmiş, kendi döneminde ve sonrasında Latin, Yahudi düşünür ve bilim adamlarını derinden etkilemiştir.[3]

Felsefî Düşüncesi

İbn Bâcce birçok eserinde İslâm düşünce geleneği içindeki Aristotelesçi çizgiyi takip etmiş olmasına rağmen, siyaset ve ahlâk düşüncesine yönelik çalışmalarında, hem Aristocu Platoncu çizgiye farklı yorumlar katmış, eleştirmiş hem de mantık alanında yakından takip ettiği Fârâbî gibi filozoflardan ayrılarak siyaset ve ahlâk düşüncesi geleneği içinde özgün sayılabilecek görüşler serdetmiştir.

1 İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-Ulemâ*, s. 265.
2 İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, s. 21.
3 Burhan Köroğlu, *el-İnsan fî Felsefeti İbn Bâcce*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ürdün Üniversitesi, 1993, Amman, s. 35.

Onun Platon'dan beri siyaset düşüncesinde hâkim olan erdemli devlet-mutluluk ilişkisine yönelik yaklaşımı bu tavrın tipik örneklerindendir. En yüce mutluluğun ancak erdemli devlette sağlanabileceği görüşünü siyaset düşüncesinin merkezine yerleştiren ve dolayısıyla bütün siyasi düşüncesinin nihaî ereğini erdemli devleti oluşturmaya odaklayan gelenek yerine; erdemli devletin kurulmasını bir ideal olarak kabul etmekle birlikte, gerçekçi bir yaklaşımla, erdemli devletin kurulma şansının zayıf olduğunu görmüş, bu dünya hayatında kişinin mutluluğa ulaşma şansının yine de olduğunu, bunun için yapılması gerekenin, erdemsiz toplumun meşgalelerinden zihnî anlamda uzaklaşarak "kendi kendini yönetme" biçiminin bilgi, ahlâk ve düşünce temeline dayalı olarak oluşturulması gereğine vurgu yapmıştır. Filozofun "tedbîr el-mütevahhid" ismini vererek bağımsız bir eserinde kitaplaştırdığı bu proje, aslında bütün felsefî sisteminde içkindir.[1] Bu felsefî hedefin ancak insanın bilgi seviyesi ve dolayısı ile ahlâkî olgunluğuna bağlı olduğu ana fikrini takip eden İbn Bâcce, insanın tabiatla ilgili bilgisinden başlayan bu sürecin ahlâkî ve metafizik yetkinlik ile taçlanması gerektiğini ileri sürmektedir ki eserlerini de bu hedef çerçevesinde telif ettiği anlaşılmaktadır.[2]

Böyle bir hedefe şu aşamalarla varılabilir:

1. Psikoloji Temelli Bilgi Teorisi: İbn Bâcce, felsefenin birçok alanında eser vermesine rağmen insan ve toplum konularına özel itina göstermiştir. "Psikoloji"ye ilişkin görüşleri filozofun birçok eserine dağılmıştır. Bununla birlikte tamamen psikoloji konularına has Kitâbü'n-Nefs isimli özel bir eser yazmış olması, konuya verdiği önemi gösterir. İbn Bâcce'nin kitabın son bölümünü eksik bırakmış olmasına ve elimizde sadece tek bir yazma nüshası bulunmasına rağmen, mevcut hâliyle bu eserinde nefsle ilgili birçok

1 Bkz. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid, Resail-i İbn Bâcce el-İlâhiyye* içinde, ed. Macid Fahri, Dâru'n-nehar, Beyrut 1968. İbn Bâcce'nin "yalnız insanın kendi kendini yönetimi (tedbîrü'l-mütevahhid)" teorisini ele aldığım "İbn Bâcce'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi" isimli makalemin hemen akabinde Yaşar Aydınlı, İbn Bâcce'nin İnsan Felsefesi isimli eserini yayımladı. Konuya ilişkin olarak daha sonra İlyas Özdemir, Mustafa Yıldız ve Mevlüt Uyanık gibi araştırmacılar makaleler yayımlamışlar, tezler hazırlamışlar, eser çevirileri yapmışlardır. Bkz. İlyas Özdemir, "Ataraksiya Anlayışı Bağlamında İbn B*âcce'nin Yalnız İ*nsanı ve Stoacı Bilge", *Posseible* (Düşünme Dergisi), sy. 7 (2015); Mustafa Yıldız*, "*Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bâcce'de Filozof'un Yabancılaşması Sorunu", *Felsefe Dünyası,* 2012. Konu, hâlâ üzerinde çalışma yapmaya muhtaçtır.

2 Burhan Köroğlu, "İbn Bâcce ve İbn Tufeyl", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, ed. Cüneyt Kaya, s. 332-333.

konuyu ayrıntılı bir şekilde ele aldığını söyleyebiliriz. Bu eserinde Aristoteles sistemine yakın bir yaklaşım sergileyen filozof, aynı Aristoteles gibi psikolojisini fizik temeli üzerine inşa etmiştir.

İbn Bâcce'ye göre psikoloji bütün ilimler arasında özel bir öneme sahiptir. Hatta metafizik dışta tutulacak olursa en önemli ilim olduğu bile söylenebilir. Bir anlamda bütün ilimler psikolojiye dayanmak zorundadır, çünkü nefsin bilgisine sahip olmadan diğer ilimlerin ilkelerini kavramak mümkün değildir.[1] İşte teorik ve pratik bilimlerin elde edilmesi için sahip olduğu zorunluluk dolayısı ile nefs bilgisi, fizik ve matematik bilimlerinden daha önemli bir işlev görmektedir. Son tahlilde nefs bilgisinin metafizik alanı anlamak için de önemli bir rolü vardır, çünkü psikoloji bilgisinin bizi ulaştırdığı akıl kavramı hakkında bilgi sahibi olmaksızın, İlk İlke'nin bilgisine gerektiği gibi ulaşılamayacağı da bellidir.[2]

"Ruh" ve "nefs" terimlerini aynı olguya işaret eden eş anlamlı iki kelime olarak gören İbn Bâcce, ruhun varlığının apaçık ve onun varlığına ilişkin bilgilerimizin apriori olduğunu vurgulayarak nefsin varlığını ispat etme çabasına girmemiştir. Bununla birlikte o, nefsin gayri maddî varlığına işaret ederken, nefsi "cisim ve sûretin bileşimiyle meydana gelen canlı cismin sûreti" şeklinde tanımlamaktadır.[3] Aynı şekilde nefs, bileşik olmadığı için ne bölünebilirdir ne de maddîdir. Nefsin maddî olmaması onun hareketli olmaması sonucunu da doğurmaktadır. Tıpkı gemi kaptanının, geminin sûreti olduğu hâlde gemiye dâhil olmayışı gibi, nefis de, bedenin yöneticisi olmasına rağmen ona dâhil değildir ve ondan ayrı bir varlığa sahiptir.[4]

Aristoteles'ten mülhem olarak nefsi "tabiî organik cismin yetkinliği" şeklinde tanımlayan İbn Bâcce,[5] bu tanımla nefsin, kitabının başında sınâî olarak tasnif ettiği, yapay, yani insan eliyle yapılan baston gibi varlıklardan ayrı, tabiî bir varlık olduğunun altını çizmekte; organik olmasıyla da taş, toprak gibi inorganik maddî varlıklardan ayrı, canlılık taşıyan bir varlık olması olgusuna işaret etmektedir. Canlılık özelliği taşıyan varlıkları

1 İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, nşr. Muhammed Sagîr Hasan el-Ma'sûmî, s. 29.
2 İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 30.
3 İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs,* s. 37-38.
4 İbn Bâcce, *Şurûhâtü's-Semâ'i't-Tabî'i*, s. 206.
5 İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 29.

bitki, hayvan ve insan olarak üçe ayıran İbn Bâcce, her bir nefis seviyesinin kendi varlık düzeyinde, kendi imkânları içinde bir tanımı olduğunu belirtmektedir.[1] Bundan dolayı o, farklı seviyelerdeki canlıların nefs kuvvetlerini dikkate alarak geliştirdiği nefs tanımında, besleyici nefsin beslenen organik cismin yetkinliğini; duyumlayan nefsin, duyum yeteneğine sahip organik cismin yetkinliğini; mütehayyilenin ise hayal eden cismin yetkinliğini sağlayacağını ileri sürmektedir.[2]

Nefsin "tabiî organik cismin yetkinliği" şeklindeki tanımından hareketle İbn Bâcce, nefsin kuvveden fiile çıkışının, işlevini gerçekleştirmesi yani son yetkinliğine ulaşması durumunda söz konusu olabileceğini belirtmektedir. Nefsin işlevini gerçekleştirmesi, bir müzisyenin müziğini icra etmesine benzemektedir: Müzisyenin müzisyen olarak bulunması onun ilk yetkinliği, müziğini icra etmesi ise son yetkinliğidir. Bu sebeple ilk yetkinliğin bulunması, son yetkinliği gerçekleştirmeye yönelik bir yatkınlık olduğu anlamına gelmektedir; son yetkinlik ise bu yatkınlığın gerçekleşmesidir. Bu durumda nefsin yeni tanımı, "tabiî organik cismin ilk yetkinliği"[3] şeklinde olacaktır.

İbn Bâcce, nefsle ilgili yarım kalan tahlilini diğer eserlerinde tamamlamış ve insan bilgisinin alanını belirleme bağlamında çok önemli bir ayrım yapmıştı. Buna göre bilgi alanları temelde "tabiî imkân alanı" ve "ilâhî imkân alanı" olmak üzere ikiye ayrılır. Tabiî imkânı, duyu idrakleri, aklî istidlaller ve zihnî soyutlamalar aracılığıyla "insanî bilgi" oluşturmaktadır. İlâhî imkân ise peygamberlere ulaşan vahiyden ibarettir.[4] Bu iki bilgi türü arasındaki ayırım sadece yakînî bilgiye varış yollarıyla ilgili olup, mahiyet açısından aralarında bir fark söz konusu değildir. Çünkü İbn Bâcce, tabiî bilginin yetkinliğe doğru yükselişinin son aşamalarında ilâhî bir müdahale olduğunu, dolayısıyla bu tür bilginin de ilâhî bir rengi olduğunu, ilâhî nitelikli nebevî bilgiye benzer bir hâl aldığını belirtmektedir. Bu ayırıma göre insanın ilâhî imkân alanına bir müdahalesi söz konusu olmadığı için geriye

1 İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 39.
2 İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 29. Ayrıca bk. Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 81.
3 İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 101.
4 İbn Bâcce, *Risâletü'l-Vedâ'*, s. 141.

erdemli insanın veya filozofun en yüce gayesi olan faal akılla ittisâl ve buna bağlı olarak elde edilecek tam mutluluğa erişmesini mümkün kılacak olan tabiî imkân alanı kalmaktadır.

İbn Bâcce özellikle Tedbîrü'l-Mütevahhid eserinde insanın bu yüce hedefe ulaşması için ruhanî sûretler (rûhî formlar) mertebeleri olarak isimlendirdiği bir dizi duyu, bilgi ve idrak aşamasını katetmesi gerektiğini belirtmektedir. İbn Bâcce'nin ruhanî sûretler araştırmasındaki hedefi de bu sûretlerin veya tasavvurların hangisinin veya hangilerinin insanı yüce gayesine yani mutluluğa ulaştırabileceğidir. Bu gayeyle İbn Bâcce söz konusu ruhanî sûretleri dört gruba ayırmaktadır:

a) **Semâvî cisimlerin sûretleri**: Bu gruptaki sûretler maddî olmayıp tamamıyla ruhanîdirler. İbn Bâcce bu grubu tabiî imkân dairesinin dışında tutar, çünkü Yeni Eflâtuncu gelenek çerçevesindeki Fârâbî-İbn Sînâ eksenli Meşşâî felsefenin ontolojisi ve epistemolojisinde çok önemli yeri olan bu semâvî cisimler, İbn Bâcce'ye göre insan aklının faaliyet alanı dışındadır. Dolayısıyla insanî bilginin oluşmasında herhangi bir etkileri yoktur.[1]

b) **Üç nefs kuvvetinde mevcut bulunan anlamlar**: Bu üç nefs kuvveti; ortak duyu (el-hissü'l-müşterek, yani beş duyudan gelen verileri bir araya getiren güç), hayal gücü ve hatırlama gücüdür. Bunlar duyusal güçler olup madde ile doğrudan temas hâlindedirler.

c) **Heyûlânî akledilirler (maddî akledilirler)**: Bunlar maddelerinden zihnî soyutlama yoluyla elde edilmiş, özlerinde ruhanî olmayan, küllî mana ve kavramlardır (insan veya ağaç kavramı gibi).

d) **Faal akıl ve müstefâd akıl**: En yüksek aklî soyutlamanın gerçekleştiği mertebede teorik akıl eşyanın hakikatiyle birebir örtüşmeyi gerçekleştirebilir. İşte bu en üst dereceden soyutlamayı gerçekleştirebilen akıl "müstefâd akıl"dır. Bu aklın faaliyetini yönlendiren güce ise

1 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, s. 50.

İbn Bâcce "faal akıl" ismini vermektedir. Bunlar da ruhanî nitelikte olup maddîlikten tamamen uzaktırlar.[1]

İbn Bâcce'nin filozofu, bilgi ve idrak mertebelerinde yükselip kendisine mutlak saadeti tattıracak olan faal akılla ittisâl mertebesine ulaşmak için duyu algılarının verilerinden başlayıp, mezkûr üç nefs kuvvetinin kullanılması ve aklî soyutlamalar aracılığıyla bir tür mânevî yükselişi gerçekleştirmek zorundadır. İnsan, yukarıda zikredilen soyutlama mertebelerinden geçerek cismanîlikten ruhanîliğe doğru yükselir. Son aşama olan müstefâd akıl mertebesine ulaşıp faal akılla ittisâl edince, yani felsefî hikmet idealine ulaşınca, en yüce nazarî ve ahlâkî erdemleri tatmış ve âdeta ilâhî bir kişilik kazanmış olur.[2] Filozof ya da mütevahhidin bu gaye için kullanacağı yol ise sûfî müşâhede, ilâhî feyz ve sudûr gibi mistik yollar olmayıp İbn Bâcce'nin ifadesiyle "nazarî ilimler"dir.

Yukarıdaki ruhanî sûretler sınıflandırması insan düşüncesinin aklî tekâmül seviyelerini gösterirken aynı zamanda insanların da farklı idrak seviyelerine göre sınıflandırılmasına imkân vermektedir. İbn Bâcce bu gayeyle üç aklî derece tespit etmektedir:

a) *Cumhûr* (sıradan insanlar) mertebesi: İnsanî bilgi mertebelerinin en alt basamağı olarak kabul ettiği bu mertebeyi "tabiî mertebe" olarak da isimlendiren İbn Bâcce, bu mertebede aklın objesi olan şeyin ancak "maddî sûretleri aracılığıyla, onlardan, onlarla ve onlar için bilinebilir" olduğunu vurgulamaktadır. Bu mertebedekilerin idraklerine konu olan eşyanın zihinlerindeki karşılıkları bu eşyalar aynı türden olsa bile tam bir örtüşme hâlinde değildir. Dolayısıyla bu mertebedekilerin aynı konuyla ilgili olarak birbirlerinden farklı tasavvurları olup buna bağlı olarak da bir akledilirler ve akıllar çeşitliliği söz konusudur.[3]

1 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, s. 49-50. İbn Bâcce başka bir tasnifinde ruhanî sûretleri ikiye ayırıp, birincisi olan "özel ruhanî sûretler"in duyular ve nefis kuvvetlerindeki anlamlarla maddî akledilirleri ifade ettiğini ve birtakım ahlâkî erdemlerin kazanılmasına da faydası olduğunu; ikinci grup olan "genel ruhanî sûretlerin ise müstefâd akıl ve faal akılla ittisâl mertebesine tekabül ettiğini belirtir. Bkz. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, s. 76-77. Bu tasnifin en dikkat çekici yönlerinden biri, İbn Bâcce'nin semavî cisimlerle ilgili gördüğü formları insanın aklî faaliyeti dışında tutmakla Fârâbî-İbn Sînâ eksenindeki Yeni Eflâtuncu "sudûr" doktrinini bütün sonuçlarıyla birlikte dışlamış olmasıdır. Buna karşılık diğer ruhanî formların incelenmesinde o, Aristoteles psikolojisinin ve mantığının bütün verilerini kullanmaktadır.

2 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, s. 79.

3 İbn Bâcce, *Risâletü'l-İttisâli'l-Akl bi'l-İnsân*, s. 163.

b) *Nuzzâr*: Bunlar tabiî ve matematik bilimlerle uğraşan, ruhanî sûretleri cisimlerin idrakleri olarak değil de kendinde varlığı olan akledilirler olarak idrak eden âlimlerdir. Yine de nuzzâr ile cumhur arasındaki fark öze ilişkin değildir, çünkü her iki grup da akledilirleri maddî ve özel ruhanî sûretler aracılığıyla bilirler, doğrudan değil.

c) *Su'adâ* (mutlu insanlar): Bunlar filozoflardır. Tabiat âlimi maddî ve ruhanî akledilirleri elde ettikten sonra öyle bir mertebeye yükselir ki artık akledilirleri doğrudan idrak eder, eşyanın mahiyetini kavrar ve hatta bu merhalede akıl, aklettiği şeyle aynı olur. Bu mertebede müstefâd akıl mertebesi idrak edilir ve faal akılla ittisâl sağlanır, mutlak ve ebedî mutluluğa erişilir. İbn Bâcce'ye göre, insan ancak bu üç bilgi ve idrak mertebesini geçerse mutlak saadete ve sonsuzluğa ulaşabilir. Birinci veya ikinci mertebelerden birinde kalmak, üçüncü mertebeye çıkamamak durumunda insanın gerçek saadeti elde etmesi mümkün değildir.

2. Fiiller Teorisi: İbn Bâcce nefs ve akıl incelemesinden oluşturduğu kademeli idrak seviyelerini, diğer eserlerinde fiiller teorisi üzerinden ahlâk ve düşünce ilişkisi boyutuyla temellendirmeye çalışmıştır.

İbn Bâcce'ye göre eylemin niteliği eylemi gerçekleştiren varlıkların tabiatlarına ve türlerine göre belirlenir. Bu türler içinde sırasıyla cansızlar, bitkiler, hayvanlar ve en üstte de insan vardır. Cansız varlıkların fiilleri taşın düşmesi, ateşin yükselmesi gibi eşyanın tabiatıyla ilgili zorunlu fiillerle temayüz eder. Hayvanlar ise bir maddî varlığa sahip olmaları sebebiyle cansız varlıklarla zorunlu fiillerde ortak olmakla birlikte, hayvanî nefislerinden kaynaklanan içgüdüsel fiilleriyle onlardan ayrılırlar. İnsan ise cansız varlıklar ve hayvanların fiillerine ortak olmakla birlikte, iradî ve ihtiyarî fiilleri meydana getiren akılla onlardan farklılaşmaktadır. Buna göre insanî fiilin ölçüsü seçmeye dayalı olmasıdır, seçme ise ancak düşünceyle mümkün olmaktadır. Bu sebeple İbn Bâcce, "aklî infialler" dediği ilhamları ve korkuyla verilen tepkileri insanî fiiller dairesinin dışında tutar. Dolayısıyla iradî fiil, fâilinin yapıp yapmamakta özgür olduğu fiil olarak belirlenebilir.

Hayvanın içgüdüsel fiilleri ise irade dışında gerçekleştiği için ahlâkî yargıya tâbi olmaz. Buna karşılık insanın iradî fiilleri ahlâkî mesuliyeti gerektirir; çünkü zannî de olsa yakînî de olsa, doğru da olsa yanlış da olsa bir düşünme ve fikir yürütme ameliyesinin sonucudurlar. İbn Bâcce buna bağlı olarak daha önce Aristoteles tarafından vaz' edilmiş bir prensibi, ahlâkî fiili belirlemek için kullanır. Buna göre seçme özgürlüğü ahlâkî fiilin prensibidir. Seçme ise ancak akıl ve düşüncenin ürünüdür.[1] Aklın hayvanî istekleri kontrol edememesi durumu "vahşi hayvan ahlâkına sahip olanlar" diye isimlendirdiği bir grup için söz konusudur. Bu tür insanlarda hayvanî nefis, *nâtık* (düşünen) nefse galebe çalar ve nefsin istekleri daima düşünceye muhalefet eder. İbn Bâcce bu tür insanları hayvanlardan daha tehlikeli olarak kabul etmektedir, çünkü bu tür insanlar hayvanî karakterli fiillerini gerçekleştirmek için akıllarını kullanırlarken, hayvanlar ise sadece tabiatlarının gerektirdiğini yapmaktadırlar. Bu tür insan, hastalıklı bedene benzer; ona iyi gıdalar verirseniz bu sadece onun hastalığını arttırır.[2]

İnsan *nüzûî* (nefsin isteklerine yönelik) eylemlerini de insanî hayal gücü olan bir hayvanmış gibi yapmaktadır. Burada insan veya hayvan kendinde oluşan hayale iştiyak duyar ve harekete geçer. Fakat eğer hayvanî isteklerine, bu fiilin yanlış olduğu ve yapılmaması gerektiğini düşünerek karşı koyarsa, bu karşı koyuş fiili "insanî" olarak nitelendirilir. Dolayısıyla akıl ve düşünceyle beraber insanı eyleme yönelten diğer bir unsurun da hayal olduğu buradan anlaşılmaktadır. Diğer taraftan İbn Bâcce, iradeli fiilin ahlâkî sorumluluğu gerektirdiğini vurgularken, insanın zorunlu fiillerinden sorumlu olmadığını belirtmektedir. Çünkü zorunlu harekette insanın bir gayesi ve seçme şansı söz konusu değildir. Buna karşılık her ne kadar insanın hayvanî nefsinin fiili kendiliğinden ve gayesiz ise de insan, iradesiyle bu fiili yapmaktan kaçınabilir.[3] Bu durum, insanın hayvanî isteklerine boyun eğip eğmemekte serbest olduğu ve dolayısıyla da bu tür fiillerinden sorumlu olduğu anlamına gelmektedir.

İbn Bâcce insan için üç varlık mertebesi tespit eder: Cismanîlik (maddîlik), ruhanîlik ve aklîlik. Ona göre insanın nihaî gayesi olan

1 Aristûtâlîs, *Kitâbü'l-Ahlâk ilâ Nikomahyâ*, s. 215.
2 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, s. 48.
3 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, s. 48.

mutluluğu gerçekleştirmek için ilk iki mertebeyi kemaline erdirip, ilgisini son mertebeye yoğunlaştırması gerekmektedir. İnsan cismanî fiilleriyle maddî varlığını sürdürür, ruhanî fiilleriyle şerefli bir konuma gelir, aklî fiilleriyle ise ilâhî bir nitelik kazanır. Filozof için birinci ve ikinci gruptaki fiiller ikincil önemde olmakla birlikte üçüncü gruptaki fiiller onun zâtî fiilleridir.[1]

3. Ahlâk ve Siyaset: İbn Bâcce toplum ve siyaset felsefesine dair meseleleri büyük oranda *Tedbîrü'l-Mütevahhid* adlı risâlesinde işler. Bunun yanında *Risâletü'l-Vedâ*'da da konuyla ilgili bazı görüşlerini bulmak mümkündür. Her ne kadar İbn Bâcce siyasi sistemlerle ilgili analizlerinde Eflâtun ve Fârâbî'nin kavram ve teorilerini kullanıyorsa da kendisini Eflâtun'dan başlayıp İbn Rüşd'e kadar öğretmenleri ve öğrencilerinden ayıran şey, ortaya attığı ve çözümünü sunmaya çalıştığı problemdir: Kendisini bozuk devletlerden birinde bulan insan, aklî ve ahlâkî yetkinliğe ulaşmak ve eğer mümkünse erdemli devlet idealini gerçekleştirmek için ne yapmalıdır? İbn Rüşd'ün, İbn Bâcce'nin konuyu ele almadaki orijinal yaklaşımını ciddiye aldığını şu sözlerinden anlıyoruz:

> "İbn Bâcce bu beldede *mütevahhid*in (yalnız insan) kendi kendini yönetmesi için bir metot planlamak istedi. Fakat muhtevasının kavranmasının zorluğu dışında kitabını tamamlayamamış olması, ona bu imkânı vermedi. Başka bir yerde onun bu konudaki gayesini açıklayacağız, çünkü kendisi bu konuyu böyle bir tarzda ele alan ilk kişidir."[2]

İbn Bâcce'nin *Tedbîrü'l-Mütevahhid*'e *tedbîr* (yönetim) kavramının tahliliyle başladığını yukarıda belirtmiştik. İbn Bâcce, tedbîr kavramını ayrıntılı olarak tahlil edip farklı tedbîr türlerini açıklarken Fârâbî'nin *Füsûlü'n-Müntezea* adlı risâlesindeki kavram ve terimleri kullanmaktadır. Risâlenin kalan kısmını ise felsefe projesinin eksenini teşkil eden temel sorusunu cevaplamaya ayırır: Bozuk devlette yaşayan insan nasıl yetkinleşip mutluluğu yakalayabilir?

---

1 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, s. 79.

2 Câbirî, *Nahnü ve't-Türâs*, s. 180 (S. Munk'un İbn Rüşd'ün heyûlânî akılla ilgili bir risâlesinin Latinceye tercümesinden yaptığı iktibastan).

Burada İbn Bâcce çeşitli yönetim biçimlerinden bahseder ve sırasıyla;

a. Allah'ın âlemi tedbîri (yönetmesi) anlamına gelen "Mutlak Tedbîr",

b. Devlet yönetimi anlamında "tedbîr el-müdün",

c. Ev yönetimi anlamında "tedbîr el-menzil"i saydıktan sonra asıl hedefi olan,

d. "Tedbîr el-mütevahhid" kavramını açıklar.

Tedbîrü'l-Mütevahhid (Mütevahhidin, yalnız insanın, erdemli insanın, filozofun kendini yönetimi): İbn Bâcce'nin ortaya attığı ve erdemli insanın bozuk devlette, devletin ve insanların bütün kötülüğüne rağmen nasıl mutlu olabileceği sorusuna cevap verebilecek olan tedbîr şeklidir. Sonrasında Platon'dan beri gelen çeşitli devlet şekilleriyle ilgili tahlilleri detaylandıran filozof, bozuk devletlerin çeşitliliği ve çokluğunu, ahalisinin görüşlerindeki ihtilâfların çokluğuna bağlar. Erdemli şehirdeki insanlar ruhanî sûretlere tabiatları gereği düşkündürler. Dolayısıyla eylemleri devletin kemaline yöneliktir. Fakat dört bozuk devlet ve bunlardan türeyen devletlerde ise insanlar eylemlerini onlardan haz duymak gayesiyle yaparlar. Bozuk devletlerin ahalisinin görüş ayrılıkları, birbirleriyle sağlıklı diyaloglarının olmaması, birbirlerine ters hareket etmelerine, dolayısıyla da çatışmalarına yol açar. Bu durumda anlaşmazlıklarını çözmek için her zaman bir kadıya (hâkime) ihtiyaç duyarlar. Bu yüzden kadılık, bu tip devletlerde olmazsa olmaz mesleklerdendir. Aynı şekilde tıp ilmi de bu devletler için zorunlu bir konumdadır. Zira bozuk devletlerin ahalisi sıhhatlerine dikkat etmez, zararlı gıdalar yer, içki içer, spor yapmaz, dolayısıyla kendilerinin sebep olduğu hastalıkları tedavi edecek bir tabibe ihtiyaç duyarlar. İbn Bâcce bu durumu şöyle tespit ediyor:

"Bu dört eksik (bozuk) devletin en genel özelliklerinden biri de tabip ve kadılara sürekli ihtiyaç duyulmasıdır. Bir devlet erdemlilikten ne kadar uzaksa, orada tabip ve kadılara o derece fazla ihtiyaç ve itibar vardır."[1]

Bazı bozuk devletlerde İbn Bâcce'nin "nâbit" (ayrık otu) veya "nevâbit" (ayrık otları) olarak isimlendirdiği insanlar ortaya çıkarlar. Nâbit ona göre,

1 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, s. 41.

"bozuk bir devlette yaşayan, buna rağmen doğru düşünce sahibi olan şahıs"tır. Kavram, ekili arazide diğerlerinden farklı olarak kendi başına yetişen ayrık otu, anlamındaki nâbitten ilham alınarak geliştirilmiştir. Fârâbî daha önce aynı örneği *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'de tam tersine erdemli şehirde yaşayıp kanun dışı davranan asalak şahıslar için kullanmıştır. Bunların görüşleri de eylemleri de toplum için zararlı olup ortadan kaldırılmaları ona göre en iyi seçenektir.[1] Görüldüğü üzere İbn Bâcce muhtemelen Fârâbî'den ödünç aldığı bu kavramı tam zıt bir manada kullanmış, içinde yaşadıkları bozuk devletin ahalisinden farklı oldukları için onlara "ayrık otu" demiş ve bunların faziletli olmakla diğerlerinden ayrıldığını belirtmiştir. O, bu insanları sûfîlerin "garipler" (gurabâ) dediği sınıfa benzetir; çünkü onlar kendi vatanlarında da olsalar, akran ve komşularının arasında da olsalar, fikirleri yüzünden yalnız kalmışlardır. Onlar, yüce fikirleriyle adeta yeni vatanlara göç etmişlerdir. Bu yüzden de bu dünyada garip sayılırlar. İbn Bâcce, "nevâbit"in doğru görüşleriyle bozuk devletlerdeki kokuşma ve zaaf sebeplerini tespit ettiğini, düşünceleriyle ve hikmet kaynaklı fiilleriyle erdemli ve kâmil devletin oluşması için gayret ettiklerini belirtir. Eflâtun ve Fârâbî mükemmel devlet sisteminin çöküş sebeplerini, erdemli devletin -zaman içinde- karşıtı olan bozuk devletlerden birine nasıl dönüştüğünü tahlil etmeye çalışmışlardır. İbn Bâcce ise nevâbitle ilgili yaklaşımı aracılığıyla, bozuk devletlerden birinin erdemli devlete dönüşmesine katkıda bulunabilecek olan projesini sunmaktadır.[2]

Bozuk devletleri kesretle (çokluk) nitelendiren İbn Bâcce, bu devlet ahalisinin durumlarının hasta insanlara benzediğini, zararlı maddelerden şifa, iyi gıdalardan zarar gören insanlar gibi olduklarını, sözlerinin yalan olduğunu, çoğu fiillerinin hatalı olup insanı olgunluğa götürmediğini belirtmektedir. Buna karşılık erdemli devlette insanların görüşlerinin hepsi doğru olup eylemleri de mutlak olarak erdemlidir. Bu yüzden erdemli şehrin insanları tıp ve kadılık (hâkimlik) ilmine ihtiyaç duymazlar. Çünkü erdemli şehir ahalisi arasında "muhabbet" (sevgi) yaygın olup bu yüzden aralarında çatışma olmaz. Diğer bir özellik de bu devlette tabiplerin olmamasıdır. Zira ahalinin bütün fiilleri doğru olup zararlı gıdalar yemezler, dolayısıyla da

1 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 87-104.
2 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, s. 43.

tedaviye ihtiyaç duymazlar. Evet, belki kırık çıkık gibi sebepleri hâricî olarak gerçekleşen bazı rahatsızlıklarda ve bedenin kendi başına iyileşmeyi başaramadığı bazı durumlarda basit birtakım müdahalelere ihtiyaç olabilir. Fakat yine de bazı sıhhatli bedenlerin büyük yaralarını kendi kendilerine iyileştirdikleri, İbn Bâcce'ye göre bilinen bir gerçektir.[1] Bu sebeple İbn Bâcce tıp ve kadılık ilmini insanı faal akılla ittisâle götüren nazarî ilimlerden kabul etmez; zira bu ilimlerin gayesi bozuk devletteki ahalinin kötü fiillerinden doğan zararlarının bertaraf edilmesidir.

İbn Bâcce'nin erdemli şehrinde, bozuk devletlerde bulunan nevâbit de olmaz, çünkü erdemli insan olmak aykırı bir durum değildir. Buna karşılık bozuk devletlerde nevâbitin varlığı bilâhare erdemli devlet hâline gelmeleri için tek şanslarıdır. Erdemli şehrin ahalisi ruhanî sûretleri tabii olarak ve kendisi için talep ederken, bozuk devletin ahalisi sadece bu sûretlerin sağladığı lezzetleri ister. Yani erdemli şehirdekilerin başlangıç noktası, bozuk şehirdekilerin gayesidir. Rosenthal'e göre bu, sadece erdemli devlette yaşayan insanın o devletin bir parçası yani vatandaşı olduğu anlamına gelmektedir.[2] Dolayısıyla erdemli devleti oluşturacak olanlar, ancak ölümsüzleşen akıllarıyla bilginin en yüksek derecelerine ulaşıp mutlak manada mutlu olan insanlardır.

Araştırmacılar İbn Bâcce'nin bilgiyle siyaset arasında kurduğu ilişkiyi yorumlamada değişik yaklaşımlarda bulunurlar. Câbirî'ye göre İbn Bâcce'nin bilgi teorisindeki hedefi aklî yetkinlik, siyaset teorisi ise devletin yetkinliğini gerçekleştirmeye yöneliktir. Bu hedefi daha iyi anlamak için İbn Bâcce'nin döneminde mevcut olan siyasal ve toplumsal şartları incelemek gereklidir. O dönemde Murâbıtlar Devleti bedevî karakterli oluşun verdiği eyleme yönelik dinamizmin sağladığı potansiyeli sonuna kadar tüketmiş, yine bu bedevî karakterinden kaynaklanan dar dünya görüşleri ve çöküş dönemlerinin bir karakteristiği olarak aklî ilimlere karşı katı bir tutum sergileyen fukahânın devlette etkin konumda olması sonucunda düşünce faaliyeti çok azalmış, cehalet ve taklitçilik yönetime hâkim olmuş durumdaydı. Başlangıçta vurguladığımız gibi, İbn Bâcce uzun süren aktif siyaset hayatında-

1 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, s. 41-42.
2 Rosenthal, "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bâjja", s. 35.

ki tecrübeleri ve derin hikmeti sayesinde bu devlette düşünce ve siyaset alanında bir yenileşme çabasının mümkün olmadığını fark etmiş, bunun üzerine de "tedbîrü'l-mütevahhid" olarak isimlendirdiği teorisini geliştirmiştir. Bu teoriye göre tek tek fertler ideal aklî ve ahlâkî yetkinliğe ulaşacaklar, daha sonra bunlar ortak düşünce seviyeleri dolayısıyla tek bir organ gibi davranıp son tahlilde de ilim devleti rüyasını gerçekleştireceklerdir. İbn Bâcce'nin düşünce düzeyinde gerçekleştirmeyi istediği bu rüyayı, İbn Bâcce daha hayattayken Kuzey Afrika'da kurulan Muvahhidler Devleti'nin hakîm hükümdarı Mehdî b. Tûmert sahiplenip hayata geçirmiştir.[1]

Bazı araştırmacılara göre ise İbn Bâcce'nin siyaset teorisi Fârâbî'de olduğu gibi filozofun metafiziği ve bilgi teorisinin bir meyvesidir. Buna bağlı olarak İbn Bâcce'nin siyaset teorisindeki ütopik yaklaşımının sebebinin, kendisinin siyaset hayatında uğradığı hayal kırıklıkları ve kendi döneminde Murâbıtlar Devleti'nde yaşanan karışıklık ve sıkıntılar olduğu iddiası ikna edici değildir. Filozofun felsefî eğilimi ve teorik bilgiye dayalı metodu onu gerçekliği inkâra ve tarih dışına çıkmaya götürmüştür. İbn Bâcce'nin felsefî çizgisi deneysel olmayan, teorik ve teemmülî bir yönelimdir.[2] Bu son yoruma katılmak mümkün değildir, zira İbn Bâcce'nin felsefesi akılcı olmakla birlikte, bilgi teorisi ve metafiziğinde duyu verileri bilgilerimize temel sağlamak açısından çok büyük önem taşımaktadır. Diğer taraftan İbn Bâcce'nin felsefesinin bilim ve akıl temelli karakterini gözden kaçırarak onu gerçeklikten uzak, tamamen teemmülî bir felsefe olarak nitelendirmek, birçok araştırmacının yanılmasına sebep olan yüzeysel yaklaşımın bir sonucudur.

Aslında İbn Bâcce'nin erdemli devletin ve bozuk devletin özelliklerini ele alırken özet bilgi vermesinin sadece kendi bilgi ve toplum felsefesini taçlandıran "tedbîrü'l-mütevahhid" teorisine bir giriş yapmak amacına yönelik olduğu anlaşılıyor. Yukarıda da belirtildiği üzere, erdemli devlet her yönden mükemmel olan, bozulmaya uğraması mümkün olmayan bir devlettir. İbn Bâcce, erdemli devletin bozuk devletlerden birine dönüşmesine yol açabilecek bir dış hücum veya başka bir bozukluk ihtimalinden söz etmez. Belki de kendisi erdemli devletin gerçekleşmesini, ütopik ve çok zor olan bir hedef

1 Câbirî, *Nahnü ve't-Türâs*, s. 208-209.
2 Ferruh, *İbn Bâcce ve'l-Felsefetü'l-Mağribiyye*, s. 39; Zey'ûr, *fi't-Tecribeti's-Sâlise*, s. 250.

olarak kabul etmişti. Fakat ortada erdemli bir devlet olmaması durumunda nasıl mutlu olunabileceği sorusuna cevap vermek üzere geliştirdiği teorinin, son tahlilde farklı bir formda da olsa erdemli bir devletin oluşumuna imkân verebileceğini ima etmekten de geri durmaz. Buna karşılık böyle bir oluşum öncelikle mütevahhidin veya mütevahhidlerin kendi şahsî hedeflerini gerçekleştirmelerine bağlıdır. Peki, bu proje nasıl gerçekleşecektir?

İbn Bâcce mütevahhid kavramını tahlil ederken, mütevahhidin tek bir kişi veya daha fazla sayıda olabileceğini, bozuk devletlerden birinde yaşadığını ve ahaliden dünya görüşü, sağlıklı düşünme ve hareket biçimleriyle ayrıldığını söyler. Mütevahhid için önerdiği değişik isimler arasında “müfred” (tek kişi), “su‘adâ” (mutlu insanlar), “nevâbit” (ayrık otları), “gurabâ” (garipler, yabancılar) gibi isimler sayılabilir. Burada kullandığı garip kelimesini şöyle açıklar:

“Onlar gariptirler, çünkü kendi vatanlarında, akranlarıyla ve komşularıyla beraber olsalar bile, fikirleriyle onlara yabancıdırlar. Bu fikirleriyle kendileri için vatan olacak başka bilgi ve idrak mertebelerine yükselerek zihinsel bir göç gerçekleştirmişlerdir.”[1]

İnsan için, en yüce hedef olan faal akılla ittisâl ve mutlak saadeti toplum içinde ve toplumla beraber gerçekleştirmek en tabiî durumdur. Fakat mütevahhidin, -aralarındaki derin görüş farklılıkları sebebiyle- toplumdaki diğer fertler ile bu hedefi gerçekleştirmek için yardımlaşabilmesi mümkün olmadığından, an azından kendi zâtî mutluluğunu sağlamak için, tabiî duruma muhalif de olsa bu hedefi gerçekleştirmek zorundadır.

İbn Bâcce mütevahhid ile neyi kastettiğini açıkça tarif etmediğinden, tespit için bu kavramı kullandığı bağlamlara bakmak zorunludur. İbn Bâcce’ye göre tevahhüdün iki vechesi vardır: “Aklî tevahhüd” ve “medenî (toplumsal) tevahhüd.”

Aklî tevahhüd, teorik bilgi ve bilimler aracılığıyla mümkündür: “Mütevahhidin özelliği nazarî ilimlere yönelmiş olmasıdır.” Bozuk devletlerin olumsuz şartları bu yönelimi engellediği için mütevahhidin bu bozuk top-

1 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, s. 43.

lumdan eğer varsa erdemli topluma hicret etmesi gerekir. Başka bir yerde de bazı devletlerde ilim ehlinin bulunmaması dolayısıyla mütevahhidin elinden geldiğince toplumdan uzaklaşması, sadece zorunlu işlerinde onlarla temas kurması ve eğer varsa ilmî faaliyetin yapıldığı başka bir devlete hicret etmesi gerektiğini vurgular. Halkın süs ve gösterişe garkolduğu cahil bir toplumda, mütevahhidin bilinçli bir tavırla o topluma yabancılaşması, kendi mutluluğu açısından zorunludur.[1] Mutluluk ve sağlık insan için tabiî hâllerdir, nasıl ki insan sağlıklıyken sıhhatini korumak, sıhhatini kaybetmesi hâlindeyse tıp sanatını kullanarak yeniden kazanmak durumundaysa, mutluluğu kazanmak için de tedbîri uygulamak veya kendinde mutluluğa erişmesini engelleyen arazlar varsa onları izâle etmek durumundadır. Nasıl ki insan sağlıklı durumunu korumak için hıfzıssıhha ile ilgili tedbirleri almak durumundaysa, aynı şekilde erdemli ve mutlu olan mütevahhidin de bu durumunu korumak için üzerine düşen fiilleri yapması gerekir. Bu yüzden "hıfzıssıhha" bedenlerin tıbbı diye isimlendirilirken, mütevahhidin eylemleri de "tıbbü'n-nüfûs" (ruhanî tıp) diye isimlendirilir.[2]

İbn Bâcce'nin bozuk toplumlarda mutlu olmak isteyen insanın toplumdan i'tizâlini zorunlu gördüğünü belirtmiştik. Bazı yorumcular İbn Bâcce'nin bu tavrını, mutluluk için toplumsal hayatı zorunlu gören anlayıştan sapma olarak değerlendirirler. Diğer bazıları nihaî gayeye ulaşmada tasavvufî bir yol benimsediğini belirtirken, bazıları da İbn Bâcce'nin tavrını toplumsal görevlere karşı kayıtsızlık olarak değerlendirerek siyasette mâzur görülemeyecek bir idealist asetizmi savunduğunu iddia ederler. Rosenthal'e göre İbn Bâcce, i'tizâl düşüncesinde çok ileri giderek mütevahhidin topluma karışmasını ve kendi dışındaki şeylere ihtimam göstermesini -Eflâtun ve Fârâbî'de olduğunun aksine- bir görev ve sorumluluk olarak kabul etmemektedir.[3]

Öyle anlaşılıyor ki İbn Bâcce, bazı insanların bu görüşü yanlış anlayabileceklerini tahmin ediyordu. Bu tür muhtemel itirazlara o, şöyle bir argümanla cevap vermektedir: İnsan, tabiatı gereği toplumsal bir varlıktır.

---

1 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, s. 56, 90.
2 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, s. 43-44.
3 Rosenthal, "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bajja", s. 39-40, 43-44, 55; Zey'ûr, *fi't-Tecribeti's-Sâlise*, s. 250.

Siyaset biliminde, toplumdan uzaklaşmanın tamamen kötü olduğu da belirtilmiştir. Fakat bu kötülük özünde bir kötülük olup bazı durumlarda arazî olarak iyi olabilir. Bunu bir misalle açıklayacak olursak: Ekmek ve et, tabiatları bakımından faydalı yiyeceklerdir. Diğer taraftan Ebucehil karpuzu ve afyon, öldürücü birer zehirdir. Fakat bedenin hastalık gibi gayri tabiî durumlarında özü gereği zararlı olan bu zehirler hastaya deva olurken, et ve ekmek gibi özü gereği faydalı olan gıdalar aynı hastaya zarar verebilirler. Bedenle ilgili bu durum devlet biçimleri için de geçerlidir.[1] Erdemli devlet de gıdalardaki gibi genelde ve özü gereği iyi ve yararlıdır. Fakat ortada sağlıksız bir durum varsa, yani filozof erdemli devlet yerine bozuk bir devlette yaşıyorsa, aslî görevi olan devleti yönetmeyi bir kenara bırakın, topluma doğrudan yayması durumunda görüşlerinin yanlış değerlendirilmesinden dolayı hayatı dahi tehlikeye girecekse, bu durumda özü gereği yanlış olan i'tizâli benimseyen filozof, bu tavrın arazî getirileri olan; toplumun kokuşmuşluğundan uzaklaşma ve muhtemel zararlarından korunma gibi faydaları temin etmiş olur. Aslında İbn Bâcce filozofun fâsit toplumlarda görevini yapamayacağını belirtirken yalnız değildir. Eflâtun, Fârâbî ve İbn Rüşd de böyle düşünmektedir. Hatta Fârâbî daha dramatik bir tavırla filozofun fâsit devlette yaşayamaması durumunda ya o devletten hicret etmesinin ya da ölmesinin daha iyi olacağını önermektedir.[2] Dolayısıyla İbn Bâcce'nin toplum içinde kalmak şartıyla toplumdan zihnî olarak i'tizâl etme fikri daha gerçekçi gözükmektedir. Diğer taraftan mezkûr filozoflar erdemli devletin yokluğu durumunda erdemli insanın da mutlu olma şansını yitirdiğini düşünürlerken, İbn Bâcce'nin erdemli insan için ferdî planda aklı geliştirmeye, toplumsal planda da toplumla sınırlı ilişkiye dayalı bir plan yaparak mutluluğun sağlanabileceğini iddia etmesi, onun pasifizmine değil iyimser gerçekçiliğine işaret etmektedir.

Bu noktada, İbn Bâcce'nin önerdiği i'tizâlin zihnî ve teemmülî bir i'tizâl olarak anlaşılması gerektiğine işaret etmek durumu vardır. Yoksa sûfîlerin yaptığı gibi uzlet aracılığıyla hayal gücünün arttırılarak mutlak hakikatlere ulaşılabileceği fikrini İbn Bâcce kesinlikle reddetmektedir. İbn Bâcce, yüce

1 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, s. 91.
2 Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 164.

gayeye ulaşmak için en önemli unsurun aklî faaliyet olduğunu vurgulamakla birlikte, bedensel ve ahlâkî faziletleri kazanmanın da soyut aklî faaliyet için gerekli olan maddî ve ruhî şartları hazırlaması gerektiğini belirtir. İnsan sırasıyla bedensel, ruhsal ve zihinsel fiilleri yaparak bozuk devletteki ferdî akıl mertebesinden küllî akıl mertebesine yükselir ve belki de bu küllî akıl sayesinde yetişen faziletli insanların sayıları arttıkça bunların varlığı erdemli devletin zuhûruna önayak olur.

Sonuç olarak İbn Bâcce, son derece gerçekçi bir tavırla bir taraftan bozuk bir toplumda yaşayan filozofun aktif siyaset aracılığıyla toplumu doğrudan dönüştürmeye çalışmasının tehlikelerini tespit ederken, daha dolaylı fakat son tahlilde kendi içinde daha tutarlı bir metotla önce fıtratlarında fazilet ve bilgiye istidat bulunan insanların "tedbîrü'l-mütevahhid" adını verdiği mütekâmil bir zihnî ve ahlâkî terbiye programı sonucunda ulaştıkları keyfiyetin yanı sıra toplumda belli bir kemiyete de ulaşmalarıyla birlikte toplumun daha sağlıklı bir şekilde dönüştürülebileceğinin, diğer taraftan da bu derece yüksek zihnî ve ahlâkî faziletlerle donanmış insanların, mutlu olmak için erdemli devletin kurulmasını beklemeksizin kendi zâtî mutluluklarını gerçekleştirmelerine fırsat verilmesi gerektiğinin altını çizmiştir.

Kitâbü'n-Nefs

İbn Bâcce'nin eserlerinin yazma nüshalarını ihtiva eden ve şimdiye kadar elimize ulaşan sekiz yazma mecmuasının içinde *Kitâbü'n-Nefs*'in bulunabilen tek nüshası Oxford Bodleian Kütüphanesi, E. Pococke, 206 numaralı mecmuanın içindedir ve 222 varak hacmindedir.[1] Eserin ünik bir yazmasının olmaması, yazmanın sağlıklı neşrini zorlaştıran faktörlerden biridir. Yazmanın son bölümünü içeren bazı varakların eksik olması, metni bütünlüğü içinde anlamakta karşılaşılan ayrı bir zorluktur.[2]

1 İbn Bâcce'nin eserleri üzerine en ayrıntılı çalışma Cemâleddin Alevî tarafından yapılmıştır. İbn Bâcce'nin eserlerini ihtiva eden yazma nüshaları ve eserlerinin tanıtımı için bkz. el-Alevî, *Müellefâtü İbn Bâcce*, s. 43-113, Beyrut 1983. Ayrıca Yaşar Aydınlı, Türkçe olarak İbn Bâcce'nin eserleriyle ilgili bir bibliyografi çalışması neşretmiştir. Bkz. Yaşar Aydınlı, "İbn Bâcce'nin Eserleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, 1991.

2 İbn Bâcce'nin eserlerini bir araya getirme görevini üstlenen öğrencisi el-Vezir Ebü'l-Hasan Ali İbn el-İmam, aslında yazma nüshayı teslim aldıktan sonraki bir dönemde yazmanın son bölümünde birkaç sayfanın kaybolduğunu söylemektedir. Bkz Ma'sûmî, *Kitâb al-Nafs*, Giriş Bölümü, s. 2, dn. 5. Ma'sûmî bu bilgiyi Yazma'nın 206 numaralı Bodleian nüshası, vr. 4a'dan İbnü'l-İmam'ın ağzından aktarır.

Maʿsûmî, eserin bir başka nüshasını içerdiğini tahmin ettiği Berlin yazmasının İkinci Dünya Savaşı sırasında kaybolması sebebi ile eseri bu tek nüshaya dayanarak neşretmek zorunda kalmıştır. Kayıp Berlin nüshasını tesadüfen yeniden bulan Yaşar Aydınlı'nın bu yazma ile ilgili ilk değerlendirmesinden *Kitâbü'n-Nefs*'in bu nüshada da mevcut olmadığını anlıyoruz.[1]

İbn Bâcce *Kitâbü'n-Nefs*'i zikrederken, *Tedbîrü'l-Mütevahhid* kitabında olduğu gibi, "*Nefs* kitabımızda yazdığımız gibi..." şeklinde onun bağımsız ve orijinal bir eser olduğunu vurgulayan ifadeler kullanır. Şerh ve özet şeklindeki eserlerinde ise "falan eserin şerhinde yazdığımız gibi..." şeklinde ifadeler kullanır. Bununla birlikte eserin içeriği ve içerdiği teorilerin Aristoteles'in *De Anima*'sının ikinci ve üçüncü kitabındaki içeriğe benzemesi sebebiyle İbn Bâcce'nin belli oranda nefs konusunda bir Aristoteles takipçisi olduğu söylenebilir.[2] Yine de *Nefs* kitabı, İbn Bâcce'nin en önemli eserlerinden biri olarak kabul edilir.

İbn Bâcce'nin şiirdeki belagatli üslûbuna ve müzik ilmindeki yetkin bilgisine rağmen, gerek İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi çağdaşları gerekse onun hakkında inceleme yapan araştırmacıların tespitleri bize çalışmalarında zaman zaman müphemlikler, düzensizlikler ve kapalılıklar olduğunu göstermektedir. *Kitâbü'n-Nefs*'te de göreceğimiz üzere bazı konulara daha sonra değineceğini vâdeder ama bunu yapmaz ya da ara ara Aristoteles'e göndermeler yapar ama bunun yerini net bir şekilde belirtmez. Bazı kitaplarının bize eksik olarak ulaştığına yukarıda değinmiştik. Bununla birlikte İbn Bâcce, en çok etkilendiği filozoflardan olan Fârâbî'nin yaptığı gibi sade bir dil kullanmaya gayret etse de zaman zaman belli bir konuyu açıklamaya çalıştığında müphemlik ve belirsizlik tuzağına düşmektedir. Kendisi de bu durumun farkındadır.[3] Yazmayı neşreden Muhammed Maʿsûmî'nin de ifade ettiği gibi, metin bazen Arapçanın kullanımı açısından sıkıntılıdır. Çağdaşı İbn Tufeyl bu ifade bozukluklarını, İbn Bâcce'nin günlük siyasi meşguliyetlerinden vakit bulup yazdığı metinleri kontrol edememesine bağlamaktadır.[4] Kitabın tercümesi sırasında bizi zorlayan konulardan biri, İbn Bâcce'nin Arapça üslûbundaki ve ibarelerindeki bu sıkıntı olmuştur.

1 Yaşar Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 42-43.
2 Bkz. Maʿsûmî, *Kitâb al-Nafs*, "İntroduction" Bölümü, s. 8.
3 Bkz. Maʿsûmî, *Kitâb al-Nafs*, Introduction, s. 9, dn. 9 ve 10.
4 Bkz, Maʿsûmî, *age.*, s. 9; İbn Tufeyl, *age.*, s. 62.

İbn Bâcce *Kitâbü'n-Nefs* dâhil birçok eseri ile kendinden sonraki İslâm ve Latin dünyası düşünürlerini etkilemiştir. Ondan hemen sonra yaşayan İbn Tufeyl ve İbn Rüşd bu düşünürlerin başında gelir. İbn Rüşd, -İbn Bâcce'den etkilendiği diğer şerhlerine ilâveten- *Telhîs-i Kitâbü'n-Nefs*'i[1] yazarken akıl konusunda söylediklerinin İbn Bâcce'nin görüşleri olduğunu birkaç yerde belirtir. Bununla birlikte birçok yerde de Fârâbî ve İbn Sînâ ile birlikte İbn Bâcce'nin görüşlerini değerlendirip eleştirir.[2] Bu eseri neşreden Maʻsûmî de birçok vesileyle İbn Rüşd'e atıf yaparak açıklamalar yapmıştır. Bu açıklayıcı notlar, İbn Rüşd'ün İbn Bâcce'den ne denli etkilendiğini ortaya koyar.

Kitâbü'n-Nefs sadece İbn Rüşd'ün fikrî arka planını anlamamıza hizmet etmekle kalmaz, ayrıca Fârâbî ile İbn Rüşd'ün yaşadığı dönem arasındaki boşluğu kapatmaya da yarar. Aristoteles'in *De Anima*'sı, dokuzuncu yüzyılda İshak İbn Hünayn tarafından Arapçaya çevrildi. Akabinde yapılan Alexander Aphrodisious, Themistius, Simplicius gibi Hellenistik şârihlerin şerh ve özetlerine ilâveten, Kindî'den itibaren Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce ve başka birçok düşünür *De Anima*'ya şerhler yazmışlardır. Bunlar içinde İbn Bâcce'nin *Kitâbü'n-Nefs* isimli eseri İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *De Anima*'sına yazdığı küçük, orta ve büyük şerhlerini yaparken başvurduğu önemli bir kaynaktır.

İbn Bâcce bu eserinde Aristoteles yanında, Aleksandros, Galen, Themistius ve Platon'un yorumlarına işaret etmektedir. Her ne kadar İbn Bâcce kitabında İbn Sînâ'ya işaret etmemişse de, öğrencisi İbn El-İmam'ın sözlerinden İbn Bâcce'nin Endülüslüler tarafından, Fârâbî sonrasında felsefî ilimlerde İbn Sînâ ve Gazzâlî'yi aşan bir yetkinliğe sahip bir âlim olarak kabul edildiğini anlıyoruz.[3]

Yazmayı neşreden Maʻsûmî, metni daha doğru anlamak için özel bir gayret sarfetmiş, metin içinde zor anlaşılan yerlerde veya daha fazla açıklamaya ihtiyaç duyulan durumlarda ya İbn Bâcce'nin diğer eserlerinden ya da Aristoteles, Fârâbî, İbn Sînâ veya diğer Yunan ve İslâm filozoflarından

1 Bkz. Ahmed el-Ehvânî, *Telhîs-i Kitâbü'n-Nefs li Ebi'l-Velid İbn Rüşd*, s. 90.
2 Bkz. *Resâil-i İbn Rüşd*, Haydarabad, 1946, s. 110 (Maʻsûmî, Introduction, s. 4, dn. 13).
3 bn el-İmam Ebü'l-Hasen Ali b. Abdülazîz, "Mülhak", nşr. M. Fahri, *Resâil İbn Bâcce el-İlâhiyye* içerisinde, s. 179-175.

alıntılar yaparak konuyu vuzuha kavuşturmaya çalışmıştır. Biz bu çalışmada, nâşirin verdiği ve büyük hacim tutan bütün alıntıları almayıp zaman zaman gerekli ve faydalı gördüğümüz alıntıları eserin dipnotlar kısmında çevirmeyi tercih ettik.

Yazma Nüsha

İbn Bâcce'nin burada tercümesini sunduğumuz Kitâb en-Nefs'i, Oxford Üniversitesi Bodleian Kütüphanesi'nde bulunan E. Pocockle 206 numaralı, "Mecmûa min Kelâm eş-Şeyh el-İmâm el-Âlim el-Vezîr… Vezîr Ebî Bekir" başlıklı mecmua içindedir. 222 varaktan oluşan yazmanın sayfaları çoğunlukla 27, nâdiren de 32 satırdır. 120a varağındaki tarih, bu yazmanın el-Kâzî el-Hasan İbn Muhammed İbn Muhammed İbn Muhammed İbn en-Nadar tarafından 547/1152 tarihinde yazıldığını göstermektedir. Muhammed Maʿsûmî, bu yazmanın orijinal nüshasının İbn el-İmâm tarafından yazılıp hocası İbn Bâcce ile beraber okunarak 15 Ramazan 530/1135 tarihinde tamamlandığını tespit etmiştir.[1]

Bu not bize 533/1138 tarihinde vefat eden İbn Bâcce'nin eseri ölümünden sadece üç yıl önce yazmış olduğunu da gösteriyor.

Muhammed Maʿsûmî bu yazmayı tahkik ederek önce 1958-60 yılları arasında *Mecelle Mecma' el-İlmî el-Arabî* içinde Dımaşk'ta tefrika etti. Daha sonra 1961 yılında Karaçi'de kitabı *Ibn Bajjah's Ilm al-Nafs* adı altında İngilizce tercümesiyle birlikte yeniden yayımladı. Kitabın Arapçası ve İngilizcesi beraberce Fuad Sezgin yönetimindeki Institute for the History of Arabic-Islamic Science tarafından Frankfurt'ta 1999 yılında tıpkıbasım olarak yeniden yayımlandı. Biz çeviride eski neşirle birlikte bu neşri de kullandık.

Yukarıda da zikredildiği üzere, eser zor anlaşılır bir üslûba sahiptir. Muhammed Maʿsûmî'nin tahkik ve tercüme sırasında gösterdiği gayret ve diğer filozofların eserleriyle yaptığı karşılaştırmalar, eserin anlaşılmasını nisbeten kolaylaştırmıştır. Biz de zaman zaman nâşirin anlaşılmaya yardımı olur niyetiyle eklediği dipnotlardan bazılarını tercümeye ekledik.

1 Maʿsûmî, *Kitab al-Nafs*, Introduction, s. 16.

Bu vesileyle, tercüme sırasında desteklerini her zaman hissettiğim sevgili eşim Nurdan Hanım'a, çocuklarım Yusuf, Furkan ve Ayşe Sare'ye, ilk taslağı okuyan arkadaşım Prof. Dr. Ekrem Demirli'ye, çeviri sırasında yaptığı tashihlerle destek olan İbn Haldun Üniversitesi Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi Rıza Kalyoncu'ya ve neşir sırasında katkılarını esirgemeyen Türkiye Yazma Eserler Kurumu çalışanlarına teşekkürü bir borç bilirim.

Burhan Köroğlu
24 Mart 2019, İstanbul

BİBLİYOGRAFYA

Aristûtâlîs, *Kitâbü'l-Ahlâk ilâ Nikomahyâ*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Vekâletü'l-matbûât, 1979.

el-Alevî, Cemâleddin, *Müellefâtü İbn Bâcce*, Beyrut 1983.

Aydınlı, Yaşar, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü,* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.

el-Câbirî, Muhammed Âbid, "Zuhûru'l-Felsefe fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs", *Nahnu ve't-Turâs*, 4. Baskı, el-Merkez es-Sekafî el-Arabî, Dâru'l-Beyzâ, 1985.

Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, nşr. D. M. Dunlop, Cambridge: Cambridge University Press, 1961.

Ferruh, Ömer, *İbn Bâcce ve'l-Felsefetü'l-Mağribiyye*, Beyrut: Mektebetü'l-meymene, 1952.

Feth b. Hakan, *Kalâidü'l-İkyân ve Mehâsinü'l-A'yân*, nşr. Hüseyin Yusuf Haryuş, Zerka, Mektebetü'l-menâr, c. IV, 1989.

İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid, Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye* içinde*,* ed. Macid Fahri, Dâru'n-nehâr, Beyrut 1968.

İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, nşr. Muhammed Sagîr Hasan el-Ma'sûmî, Dımaşk: Mecma'ul-İlmiyyi'l-Arabî, 1960.

İbn Bâcce, *Şurûhâtü's-Semâ'i't-Tabî'î li-İbn Bâcce el-Endelüsî*, nşr. Maan Ziyade, Beyrut: Dâru'l-Kindî, 1978.

İbn Bâcce, *Risâletü'l-Vedâ'*, *Resâilu İbn Bâcce el-İlâhiyye içinde,* ed. Macid Fahri, Beyrut: Dâru'n-nehâr, 1968.

İbn Bâcce*, Risâletü İttisâli'l-Akl bi'l-İnsân*, *Resâilu İbn Bâcce el-İlâhiyye* içinde*,* ed. Macid Fahri, Beyrut: Dâru'n-nehâr, 1968.

İbnü'l-İmâm*,* Ebü'l-Hasen Ali b. Abdülazîz, "Mülhak" nşr. M. Fahri*, Resâilu İbn Bâcce el-İlâhiyye* içinde, s. 175-179.

İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs*, nşr. Ahmed Fuad el-Ehvânî, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1950.

İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, nşr. Albert Nadir, Beyrut: Dâru'l-meşrık, 1986.

İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hükemâ*, Kahire: Matbaʻatu's-Saʻâde, 1908.

Köroğlu, Burhan, "*İbni Bâcce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi", Dîvân İlmî Araştırmalar*, 1 (1996), s. 45-65.

Köroğlu, Burhan, "İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, 4. Baskı, 2017.

Köroğlu, Burhan, *el-İnsan fî Felsefeti İbn Bâcce*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ürdün Üniversitesi, Amman 1993.

Rosenthal, E. I. J, "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bâjja", *Studia Semitica II: Islamic Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 35-48.

Saîd el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, Kahire: Matbaʻatu's-Saʻâde, Mısır ts.

Zeyʻûr, Ali, *fi't-Tecribeti's-Sâlise li'z-Zâti'l-Arabiyye maʻa'z-Zimmeti'l-Âlemiyye li'l-Felsefe,* Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1984.

KİTÂBÜ'N-NEFS

EBÛ BEKİR MUHAMMED B. BÂCCE EL-ENDELÜSÎ

Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun.

كتاب النفس

أبو بكر محمد بن باجة الأندلسي

رحمة الله عليه

KİTÂBÜ'N-NEFS

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın Adıyla

Razı olduğu işleri yapma imkânı veren ve bunun için yardım eden Allah'tır.

BİRİNCİ FASIL
NEFSE DÂIR

Cisimlerin bir kısmı doğal, bir kısmı yapaydır (sınâî).[1] Yapay (sınâî) cisimler -sandalye, divan gibi- bir iradeden meydana gelirken, doğal cisimler taş, arı, at gibi cisimlerdir.[2] Bütün bunlar, olan (kâin) ve bozulan (fâsid) şeylerdir.[3]

Aristoteles, doğal şeylerin genel durumları (umûr-ı âmme)[4] hakkında yazdığı kitaplarında, tabii cisimlerin -tıpkı yapay cisimlerde olduğu gibi- bir madde ve sûretten oluştuklarını söylemiştir. Ona göre altının maddesine "temâsükünün" (yoğunluk, katılık) nisbeti, sandalyenin şeklinin ahşapla ilişkisine benzer.

Madde, *Semâ'i't-Tabî'î*'nin (Fizik)[5] birinci kitabında belirtildiği üzere, ya özü gereği bir şekle sahip (musavver) değildir. Bu maddeden de basit[6] cisim (unsur) oluşur. Başka bölümlerde açıklandığı üzere, basit cisimler (unsurlar) dört tanedir: Toprak, su, hava ve ateş. Ya da maddenin bir sûreti var olduğunda, kendisine başka bir madde katışmadan bu niteliğiyle onun -dört (unsurun) dışındaki- doğal bir cismin sûreti olması mümkün değildir. Çünkü basit varlık başkalaştığında; ya sûretinde başkalaşma gerçekleşir ki böyle bir durumda kendinden başka ve ona denk basit bir varlık meydana gelir. Söz gelişi su başkalaştığında ondan hava ve toprağın meydana gelmesi gibi. Ya da eklentilerinde (levâhık)[7] başkalaşma meydana gelir. Böyle bir şey ise, tekevvün değil (kendisinden başka bir şeyin meydana gelmesi), istihale (başkalaşma) olabilir.

1 Aristoteles, *Fizik,* III. 192 b 8.
2 Aristoteles, *Fizik,* III. 192 b 15-25.
3 Aristoteles, *Fizik,* III. 192 b 9-14.
4 Bu ibare (Amiyye lafzı) Fârâbî'nin *Mesâil Müteferrika* adlı eserinde de bulunmaktadır. Dietrici, *al-Farabi's Philosophische Abhandlungen,* s. 87.
5 Aristoteles, *Fizik,* I. 7. 191 a 8.
6 Aristoteles, *De Caelo,* III. 1. 298 a 29.
7 İbn Bâcce, cismin sûretinde meydana gelen değişmeyi "tekevvün", sıfatlarda meydana gelen değişmeyi ise "tegayyür" olarak isimlendirerek ayrım yapar.

كتاب النفس

بسم الله الرحمن الرحيم

والله الموفق والمعُين

الفصل الأول

القول في النفس

الأجسام منها طبيعية ومنها صناعية[١]. فالصناعية كالكرسي والسرير، فهذه لا توجد إلا عن إرادة[٢]. والطبيعية كالحجر والنخلة والفرس، وهذه كلها كائنة وفاسدة[٣].

وقد بيّن أرسطو في الكتب التي كتبها في الأمور العامية[٤] للأمور الطبيعية أن هذه كلها مؤلفة من صورة ومادة على ما هي عليه الأجسام الصناعية. وإن نسبة التماسك في الذهب الى مادة الذهب كنسبة شكل الكرسي إلى الخشب.

والمادة إما أن تكون غير مصورة بالذات على ما تبيّن في الأولى [١٣٩أ] من السماع الطبيعي[٥] فالمكوّن منها جسم بسيط، والأجسام البسيطة[٦] على ما تبين في مواضع أخر أربعة: وهي الأرض والماء والهواء والنار. فاما أن تكون المادة ذات صورة فلا يمكن أن تكون بهذه الصفة مادة لجسم طبيعي غير الأربعة دون أن تختلط بها أخرى. لأن الموجود البسيط اذا تغيّر، فانه يتغير إما في صورته، فيكون عنه موجود آخر بسيط مقابل له كالماء، فإنه يكون عنه الهواء والأرض، وإما أن يتغير في لواحقه[٧] فيكون ذلك استحالة لا تكوّنا.

١ Aristotle: Physics III. 192 b 8

٢ Phys. III. 192 b 15-25

٣ Phys. III. 192 b 9-14

٤ لفظ ''العامية'' يوجد في كتب الفارابي: (مسائل متفرقة، حيدر آباد ص ٦، Al- Farabi's Philosophische Abhandlungen. 87 نشر دتريصي (Dieterici)

٥ Phys. I. 7. 191 a 8

٦ قارن أرسطو: De Caelo III. 1. 298 a 29

٧ يفرق ابن باجة بين التغير في صورة الجسم الذي يسميه ''النكون'' (انظر النص) وبين التغير في الصفات ويدعوه ''استحالة.

Basit varlık, kendinden bileşik varlığın meydana gelmesiyle kemâle erdiğinde,[1] birden (fazla) varlığın ona katılması zorunlu olur. Aynı şekilde, tek bir sûretli varlıktan meydana gelen yapay cisimlerin durumu da böyledir. Çünkü yapay cisimlerin türleri, doğal cisimlerin eklentileridir. Şu var ki, cisim bu eklentileri ancak bir yapıcı (sâni', sanatkâr) aracılığı ile kabul edebilir.

Sınâî cisimlerin bir kısmı arazlarını -sandalye örneğinde olduğu gibi- tamamen yapım yoluyla kabul eder. Çünkü sandalyenin ahşap ham maddesi sûreti yapım yoluyla kabul ettiği gibi onu üreten aletler de yapaydır.

Sınâî (yapay) cisimlerin bir kısmında ise ilk muharrik sınâîdir ve aletleri de doğal cisimlerdir. Bu türe örnek olarak, camı verebiliriz. Camın varlığı, ateşin sıcaklığıyla ortaya çıkar; ateş ise doğal bir cisimdir. Bunlar, sınıf sınıftır: Bir kısmı, kendisindeki bütün yapım işlerinin bir iradeden olmaksızın meydana geldiği şeylerdir. Bir kısmı ise, araçlarının bir kısmının doğal, bir kısmının yapay olduğu şeylerdir. Fakat araçları doğal olan şeylerde, onların sınâî olmasını sağlayan yön nedir?

Şöyle derim:[2] Hareket ettirici ya doğrudan (bizzat) veya dolaylı (bilaraz) hareket ettiricidir. Bazen hareket ettirici bir şeyi kendisi hareket ettirirken bazen başka bir şey vasıtasıyla hareket ettirebilir. Söz konusu vasıta ya birdir veya daha çoktur. Bu vasıtalar hareket ettirici için aletlerdir veya aletler gibidir. Sanata (sınâ'a) gelirsek, sanat doğrudan kendisi hareket ettirmez, aksine aracılarla hareket ettirir. Bu nitelikteki bir hareket ettiricinin (hareket ettirmesiyle) hareket eden şeyin birden fazla hareket ettiricisi vardır. Onun hareket edenden sonra gelen son bir hareket ettiricisi vardır. Örnek olarak, keser ile sapını (ya da mûsiki aleti olan kudüm ile odunu) verebiliriz ki bu da sanatın kendisinden çıktığı şeydir veya sanatın kendisidir.[3] Açıkladığımız üzere, son hareket ettirici, ilk (hareket ettirici) olmaksızın hareket ettiremez. İlk hareket ettirici, son (hareket ettirici) olmaksızın hareket ettirebilir. Çünkü hareket, ilk hareket ettiricinin kendisini hareket ettirmesi esnasında varlık bulur. Öyleyse ilk hareket ettirici, hareketin fâilidir ve (*Fizik* kitabının) sekizinci (makalesinde) açıklandığı üzere, hareket ona nispet edilir.[3]

1 Aristoteles, *Fizik,* I. 7. 190 b 18.
2 Aristoteles, *Fizik,* VIII. 5. 256 a 6.
3 Aristoteles, *Fizik,* VII. 2. 243 a 3.

فمتى كان الموجود البسيط مُزمعا[1] أن يكون عنه موجود مركب لزم ضرورة أن يختلط به غير واحد. وكذلك يكون من الأجسام الصناعية ما يكون عن موجود واحد مصور لأن أنواع الصناعة لواحق الأجسام الطبيعية إلا أنها لا يقبلها ذلك الموضوع إلاّ من الصانع.

والأجسام الصناعية منها ما يقبله بأمور تكون كلها موجودة عن الصناعة صرفاً كالكرسي، فإن الخشب يقبل الصورة عن الصناعة، وآلاته أيضاً صناعية.

ومنها ما يكون المحرك الأول فيه الصناعة وتكون آلاته أجساماً طبيعية كالزجاج، فانه لا يتم وجوده إلاّ بحرارة النار والنار جسم طبيعي. وهذه أصناف: بعضها يكون جميع آلات الصناعة فيها أموراً موجودة لا عن إرادة، وبعضها تكون آلاتها بعضها طبيعية وبعضها صناعية. لكن ما كان آلاته طبيعية فما الجهة التي يكون بها صناعية؟

فأقول: إن المحرّك منه بالعرَض ومنه بالذات[2]، فقد يحرك بنفسه وقد يحرّك بتوسط شيء آخر إمّا واحد وإمّا أكثر من واحد، وهذه الوسائط هي آلات أو كالآلات للمحرك. وأما الصناعة فإنها لا تحرك بذاتها بل تحرّك بآلات. وما يتحرك عن محرّك بهذه الصفة فله أكثر من محرك واحد فيكون له محرك أخير وهو الشيء الذي يلي المتحرك[3] كالقدوم للخشبة ومنه أو هو الصناعة. والأخير على ما تبيّن لا يحرك دون الأول، فأما الأول فإنه يحرك دون الأخير، فإن الحركة إنما توجد في حين وجودها بحضور تحريك المحرّك الأول. فالمحرّك الأول فاعل للحركة وإليه تنسب كما تبين في الثامنة.

١ راجع أرسطو: Arist. Phys. I 7. 190 b 18

٢ راجع .Phys. VIII. 5. 256 a 6

٣ Phys. VII. 2. 243 a 3

Onu hareket ettiren ilk muharrik tabiat olan her müteharrik doğaldır. İlk hareket ettiricisinde sınâat olan her şey ise sınâîdir, aletleri nasıl olursa olsun.[1] Sanatın bazen değişmesi ise arazî olarak veya ikincil amaçla olur.

Bunların nasıl olduğu *Fizik* kitabının ikinci bölümünde açıklanmıştı.[2] Sûretler -nasıl olursa olsun- ya sınâî ya da doğaldır.[3] Genel olarak sûretler, bulundukları cisimlerin kemâlleridir.[4] Bunlar yalnızca kemâller değil, bilakis melekeler gibi içinde bulundukları cisimlerde yerleşik kemâllerdir. Kemâl böyle olduğunda, "istikmal" diye isimlendirilir. Öyleyse sûretler, bilkuvve istikmal sahibi olan cisimlerin istikmalleri (meleke hâlindeki kemâlleri) demektir. Cisimlerde meleke hâlindeki kemâller (istikmaller) türlü türlüdür: Bir kısmı, bulundukları varlıkların fiillerini doğrudan hareket etmeden yerine getirdiği varlıklara aittir. Bir kısmı ise bir taraftan fiillerini yerine getirerek etkilerken diğer taraftan da etkilenir.

Hareket eden her şeyin bir hareket ettiricisi olduğu için, varlıkların bir kısmı, kendisinin dışındaki bir hareket ettirici nedeniyle hareket eder; bütün sınâî varlıklar bu kısma girer. Ya da hareket ettirici kendilerindedir. Bunlara, sınâî olanlarda herhangi bir zaman içerisinde kendilerinde bulunan fiillerini yerine getirmek üzere hareket eden mikânât (makineler)[5] örnek verilebilir. Medenî ilim bahsinde, bu meseleyi özetlemiştik.

Doğal olanlara gelirsek, onların hareket ettiricisi kendilerindedir. Doğal cisim, hareket ettirici ve hareket edenden meydana gelir. Sınâî olanlara gelirsek, bu kısımdaki varlıklarda hareket ettirici, hareket edenin dışındadır. Burada hareketli, hareket ettirene ilineksel olarak bağlıdır. Doğal olan ise öyle değildir. "Doğal olandan yapaya (sınâî olana) benzeyen bir şey meydana gelir mi?" dersen, bu tartışılabilecek bir konudur. Şu var ki böyle bir şey söz konusuysa, başka bir yönden öyle olma ihtimali vardır. Doğal cisimler,

1 Aristoteles, *Fizik,* VIII. 4. 254 b 14.
2 Aristoteles, *Fizik,* VII. 2. 243 a 3.
3 Aristoteles, *Fizik,* II, 1. 193 a 30-65.
4 Aristoteles'e göre hareket, maddenin istikmalidir ve nefs cismin kemâlidir. *Fizik,* III. 1 201 a 10, b 4; 2. 202 b 7; VIII, 1. 251 a 9.
5 İbn Bâcce *Semâ'i't-Tabî'î* adlı eserinde şöyle der: "Makineler (mikânât) ve yapay cisimlerin hareket ettiricileri gizlidir ve duyulara kendiliğinden hareket ediyormuş gibi görünür ve buradan bir şaşkınlık meydana gelir." Başka bir yerde İbn Bâcce şöyle demektedir: "Bu hareket ettirici canlıların bir kısmı gibi bazı durumlarda bizâtihi hareket ettirici olur, bazı durumlarda da makineler gibi yapay bir hareket ettirici olur."

وكل متحرك يكون المحرك الأول فيه طبيعة فهو طبيعي، وكل ما يكون المحرّك الأول فيه صناعة فهو صناعيّ[١] كيف كانت آلاته.

وأمّا ان الصناعة قد تتغير فذلك بالعرَض أو بالقصد الثاني، وقد تبيّن كيف يكون ذلك في الثانية[٢] من السماع. [١٣٩ب] والصور كيف كانت إمّا أن تكون صناعية أو طبيعية[٣]. والصور بالجملة هي كمالات[٤] الأجسام التي فيها. وليست كمالات فقط، بل كمالات متمكنة فيها كالملكات. والكمال إذا كان بهذه الحل سمّي استكمالاً. فالصور إذن استكمالات الأجسام ذوات الاستكمالات بالقوة. وهذه الاستكمالات ضروب: منها ما للموجودات التي فيها تفعل أفعالها دون أن تتحرك بالذات ومنها ما تفعل أفعالها وهي تنفعل.

ولما كان كل متحرك فله محرك كانت هذه إمّا أن تتحرك عن محرك خارج منها، كأكثر الأجسام الصناعية، وإمّا أن يكون محركها فيها. وهذه في الصناعة كالميكانات[٥] التي تحركها لتفعل أفعالها تكون فيها زمانا، وقد لخصت هذه في العلم المدني.

واما الطبيعية فمحركها في جميعها، والجسم الطبيعي مؤلف من محرك ومتحرك. وأما الصناعية فإن المحرك فيها خارج عن المتحرك، وهذا المتحرك مقارن بالعرض. وأما الطبيعية فليست كذلك. وأما هل يوجد من الطبيعة شيء شبيه بالصناعة ففيه موضع بفحص غير أنه يشبه، إن كان ذلك، أن يكون بوجه آخر. والأجسام الطبيعية

---

١ .Aristo. Phys. VIII. 4. 254 b 14

٢ Phys. VII. 2. 243 a 35

٣ Phys. II. 1. 193 a 30 – 65.

٤ وأما أرسططاليس فانه يقول إن الحركة هي استكمال المادة، والنفس مال الجسم، انظر:,Phys. III. 1 201 a 10 b 4; 2. 202 b 7; VIII. 1. 251 a 9.

٥ يقول ابن باجة في ، السماع، ’’فان هذه الميكانات والاشياء الصناعية التي يخفى محركها يظهر للحس انها تتحرك من قبلها فيقع العجب منها‘‘. ’’وهذا (المحر) قد يكون طبيعياً وبذاته وهو كأصناف الحيوان، وقد يكون صناعياً كالميكانة‘‘.

doğalarının dışındaki bir yerde bulunduklarında, doğal olarak kendilerine ait yerlerine doğru hareket ederler.[1] Bu esnada, doğasına uygun bir şekilde potansiyele[2] ulaşırlar. Böylece bu güçle kendi doğal yerlerine doğru hareket ederler ve kendi hareketlerini ârızî olarak değiştirirler. Çünkü onların doğal olmayan yerlerde bulunması, kendilerini engelleyen bir maniden kaynaklanır. Engel kalktığında ise, kendi doğal mekânlarına geri dönerler. Bu nedenle bu konuda "Hareket ettiren hareket edendedir." diye zannedilmiştir. Hâlbuki gerçek öyle değildir.[3] Çünkü taş, kuvve hâlinde aşağıdadır ve ağır olması nedeniyle de hareket ettiricidir. Onda hareket eden şey, aşağı doğru olan kuvvettir. Hareket ettirici ise ağırlıktır. Bu nedenle taş, kendisinde bulunan doğa gereği, bir hareket tarzıyla hareket eder.

Hareket edende hareket ettiriciye zıt bir şey bulunmaz, çünkü hareket eden, hareket ettirenin sadece kuvvetidir. Nefis sahibi olanlar ise, öyle değildir. Çünkü hareket edenin bir sûreti vardır ve bundan dolayı bir fiili vardır. Hareket ettiren ise, ya zıt bir hareket meydana getirir veya doğasına uygun olarak hareket ettirir. Örnek olarak eli yukarı kaldırmayı ve sıçramayı verebiliriz. Böylece bu güçle beden hareket ederek yukarı doğru hareket yapar. Bu nedenle nefs, bir araçla hareket ettirir. Bu araç doğal ısı (elhâr el-garîzî) veya onun yerini alan şeydir.[4]

Sûretler iki kısımdır: Bir kısmı, doğal cisme ait (meleke hâline gelmiş) kemâldir. Birinci kısım hareket ettirici hareketliye doğrudan (bizzat) temas etmez. Bu kısım, vasıta (araç, alet) olmaksızın hareket etmez. Aksine bütün olarak hareket eder. İkinci kısım ise aletlerle hareket eden doğal cisme ait (meleke hâlindeki) kemâldir. Birinci kısma özel anlamda "doğa" denirken ikinci kısma "nefs" denir. Öyleyse nefs, alet kullanan (organ sahibi, âlî) doğal cismin (meleke hâlindeki) kemâlidir. Kemâlin bir kısmı önce, bir kısmı sonradır. Çünkü geometri âlimi (mühendis) hendese yaptığında (geometri ilminin gereğini yerine getirdiğinde), son kemâl anlamıyla "mühendis" diye isimlendirilir.

---

1 Tabii cisimlerin doğal mekânları vardır. Aristoteles, *Fizik,* IV. 1. 208 b 8; VII. 5 253 b 35.

2 İbn Bâcce kuvveti (potansiyel), "bir şeyi o şey yapan istidad" olarak tanımlar. Bu tanım Aristoteles, *Metafizik,* 12. 1019 a 15'teki tanımla karşılaştırılabilir.

3 Aristoteles, *Fizik, V. I 224 b 6.*

4 Nefs ve ruh kavramları Arapçada eş anlamlı sözcüklerdir. Filozoflar ise bu iki kavramı müşterek olarak kullanırlar. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid,* s. 18. Nefs ve ruh kavramlarıyla ilgili olarak krş. Aristoteles, *De Molu Animalium,* 10. 703 a 10; *De Anima,* II. 1. 416 b 29; *Parv. Nat.* 14. VIII. 474 a 35.

انما تتحرك الى مواضعها التي لها بالطبع[١] إذا كانت في المواضع الخارجة عن الطبع، فعند ذلك توجد فيها القوة[٢] على ما في الطبع فلذلك حركاتها لها. إنما هي تنحو من أنحاء ما بالعرض. لأن وجودها في مواضع غير طبيعية انما هو لعايق يعوقها، فإذا زال العايق صارت الى ما لها بالطبع. فلذلك ظن في هذه أن المحرك هو المتحرك وليس كذلك[٣]. فإن الحجر من جهة أنه بالقوة أسفل ويحرّك من طريق أنه ثقيل فالمتحرك فيه القوة على الأسفل والمحرك هو الثقل. فلذلك يتحرك بنحو واحد من الحركة بالطبع الذي فيه.

وليس في المتحرك وجود مضاد للمحرك إذ المتحرك قوته فقط. وليس كذلك ذوات الأنفس. فان المتحرك ذو صورة له من أجلها فعل ما، والمحرك إما أن يحرك حركة مضادة أو يحركها للطبيعة، كرفع اليد الى فوق، والطفر فانه يتحرك به الجسد وهو نقل الى فوق، فلذلك يحرك النفس بآلة[٤] وهو الحار الغريزي أو ما يجري مجراه.

والصور صنفان: استكمال لجسم طبيعي لا يقترن فيه المحرك بالمتحرك بالذات. ما يتحرك دون آلة بل يتحرك بجملته. ومنها استكمال لجسم طبيعي متحرك بآلات. والأول يقال عليه الطبيعة بخصوص والثاني يقال له نفس. فالنفس استكمال لجسم طبيعي آلي. والاستكمال [١٤٠أ] منه أولى ومنه أخير. فإن المهندس عندما يعمل الهندسة يسمى مهندساً [على الكمال] الأخير.

١ الأجسام الطبيعية لها مكان بالطبع، انظر ارسطو: Phys, IV, 1. 208 b 8; VII. 3 253 b b 35

٢ القوة يعرفها ابن باجة: ''القوة تقال على الاستعداد الذي يكون به الشيء كذا وكذا'' وقارن أرسطو: Arist Met.12. 1019 a 15.

٣ Phys. V. I 224 b 6

٤ النفس والروح مترادفان عند العرب ومشتركان عند الفلاسفة. انظر تدبير المتوحد ص ٨١: والروح يقال في لسان العرب على ما يقال عليه النفس، ويستعمله المتفلسفون باشتراك. قارن ارسطو: Arist. De Molu. Animalium. 10. 703 a 10; De Anima II. 4 416 b 29; Parv. Nat. 14 VIII. 474 a 35 et sd.

Hendese yaptığında ise son kemâli yerine getirir. Nefs birinci kemâl (istikmal) demektir.[1] Bu nedenle nefs, alet kullanan doğal cisimdeki ilk kemâldir. Cismin nefs sahibi olarak var olması, "hayat" (canlılık) demektir. Öyleyse nefs sahibi (veya teneffüs eden) her cisim, canlıdır. Nefsin görüşlerin uzlaştığı bir mesele olduğu açıktır. Çünkü "istikmal" sözümüz eş adlılıkla (teşkîk)[2] söylendiği gibi "cisim" veya "araç" sözümüz de öyledir. Öyleyse nefs, tıpkı zayıf ve çok kelimeleri gibi, bir tür eş adlılıkla söylenen bir sözdür. Bu nedenle konuyu açıklamak gerekir: Şöyle deriz: Beslenen nefs, beslenen-organ sahibi cismin kemâlinden ibarettir. Duyumsayan nefs, duyumsayan-araç kullanan bir cismin (meleke hâlindeki) kemâlinden ibarettir. Tahayyül eden nefs ise, tahayyül eden-araç kullanan bir cismin kemâlinden ibarettir. Nefs kavramının nâtık nefs için kullanılması, yukarıdaki diğer kullanımlardan daha güçlü bir ortak anlam içerir.

Aristoteles'in söylediği gibi, bütün bilgiler, güzel ve hoştur. Fakat bir kısmı diğerlerinden daha değerlidir. Pek çok yerde ilimlerin değerinin mertebeleri sayılmıştır. Nefs ilmi (psikoloji), matematik ve doğa ilimlerinden her açıdan üstündür. Bütün ilimler, nefs ilmine muhtaçtır ve nefs bilinmeden ve başka bölümlerde açıklandığı gibi mahiyeti tam öğrenilmeden, ilimlerin ilkelerini öğrenmemiz mümkün değildir. Öte yandan, malumdur ki kendi nefsini bilmede güven vermeyen biri, başkası hakkındaki bilgisinde daha güvenilmez sayılmaya lâyıktır. Kendi nefislerimizin mahiyetinin durumu veya nefsimiz hakkında söylenenlerin doğru veya yanlış olduğunu bilmezsek, başka konularda öğrendiklerimize güvenilmemesi tabiidir. Diğer taraftan, nefsi bilmek, araştırmacıya, kendileri olmaksızın doğa biliminin kemâle ermeyeceği öncülleri almada (kavramada) bir güç kazandırır. Siyaset bilimine (medenî hikmetlere) gelirsek, nefsin durumunu bilmeden o alanda sağlıklı bir hüküm vermek de mümkün değildir.

Bilgi ya kesinlikle değer kazanır -kesinlik ise sözlerin açık ve seçik olmasıdır-, ya da konusunun değeri ve (şaşırtıcılığı) ile değer kazanır. Örnek olarak, yıldızların hareketlerini bilmekteki durumu verebiliriz.

1 Aristoteles, *De Anima,* II. 1 412 b 5.

2 Eğer bir ismin anlamı bir kısım fertler için diğerlerine oranla daha güçlü bir şekilde tahakkuk ediyorsa bu duruma "teşkîk" adı verilir. Varlık lafzının zorunlu varlık için kullanılması buna örnek olarak verilebilir. Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn,* s. 780.

فاذا هندس كان على كماله الأخير. والنفس هي الاستكمال الأول[1]. فلذلك هي استكمال أولي بجسم طبيعي آلي. ووجود الجسم ذا نفس هي الحياة، فكل جسم متنفس حيّ. ويتبين ان النفس من المتفقة أقوالها. فان قولنا ''استكمال'' يقال بتشكيك[2]، وكذلك قولنا ''جسم'' وكذلك قولنا ''آلة''؛ فالنفس إذاً يقال لها بالنحو من التشكيك الذي يقال به الضعيف والكثير وما جانه. فلذلك يجب أن نفصل فيقال ان النفس الغاذية هي استكمال الجسم الآلي المغتذي، والحسّاسة استكمال الجسم الآلي الحاس، والمتخيلة هي استكمال الجسم الآلي المتخيل. وأما الناطقة فالنفس يقال عليها بنوع من الاشتراك أظهر من هذه.

وكل علم على ما يقوله أرسطو حسن جميل. غير أن بعضه أشرف من بعض، وقد عددت مراتب شرف العلوم في مواضع كثيرة. والعلم بالنفس يتقدم سائر العلوم الطبيعية والتعاليمية بأنواع الشرف كلها. وأيضاً فان كل علم مضطر الى علم النفس فليس يمكننا الوقوف على مبادئ العلوم ما لم يقف على النفس ونعلم ما هي بالحد على ما بيّن في مواضع أُخر. وأيضاً فإن من الأمور الذايعة أن من لا يوثق بأنه يعرف حال نفسه فهو أخلق أن لا يوثق به في معرفة غيره. ونحن إن لم نعرف حال أنفسنا وما هي وإن لم يتبين لنا ما يقال فيها هل قيل على الصواب أم لا يوثق بذلك، فنحن أحرى أن لا نثق بما يتبين لنا في سائر الأمور. وأيضاً فإن العلم بالنفس يكسب للناظر قوة على أخذ مقدمات لا يكمل العلم الطبيعي دونها. وأما الحِكم المدنية فلا يمكن أن يكون القول فيها على نظام قبل المعرفة بأمر النفس.

وأيضاً فان العلم يشرف إما بالوثاقة وهو أن تكون أقاويله يقينية ظاهرة، وإما بشرف الموضوع وإعجابه كحال في علم حركات النجوم.

١ Arist: De Anima II. 1. 412 b 5.

٢ الاسم إن كان حصول معناه في بعض الإفراد أولى وأشد من الآخر كالوجود بالنسبة الى الواجب والممكن فهو عند المنطقيين مشكك، والحال تشكيك ومعناه اظهار الشك ويستعمل للاشتراك والابهام، انظر محمد على التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ص ٧٨٠.

Nefs ilmi, her iki özelliği içerdiğine göre, onun, İlk İlke ile ilgili ilim (metafizik) dışındaki bütün ilimlerden üstün olması gerekir. Öte yandan bu ilim, diğer ilimlerden varlıkların mebde-i evvelden farklılaştığı gibi farklılaşır. Ayrıca İlk İlke'yi bilmek, nefsi ve aklı bilmeden mümkün değildir; aksi hâlde ilk ilke eksik bir yönden bilinmiş olurdu. İlk İlke'nin bilinebileceği en yetkin yön, ilm-i nefsin sağladığı kuvve ile gerçekleşen bilgidir.

Bir şeyi bilmeye birtakım nispetler izafe edilir.[1] Bu nispetlerin en başta geleni ve önemlisi mahiyetin bilgisidir. Diğeri ise, o şeye özgü zâtî niteliklerin bilinmesidir. Üçüncüsü ise genel-zâtî eklentilerinin bilinmesidir. Başka bir bilgi, istiare yoluyla bilmektir. Bir şeyin mahiyetini bilmek, bazen tam bilmek olmayabilir. Böyle bir bilgi, o şeyin tam tanımının parçalarından biriyle bilinmesidir.[2] Bu da sınıf sınıftır. Bunların özetleneceği yer burası değildir. Tam olan bilgi ise, o şeyin tanımının delalet ettiği şeyin bilinmesidir.

Had (tanım), takdim ve tehir yoluyla, çeşitli anlamlarda söylenir. Bunların hepsi, varlıklarında ortak olduğu gibi bir şeye yüklem yapılmada eşittir ve bu nedenle, (yüklem yapıldığı) şeye özgüdür. Burada tehir ifadesi kendisinden bir şey oluşmayan şeylerin tümünün sonralığından dolayı kullanılmıştır. Başka bir yerde, bir şeyi var eden şeylerin onun sebepleri olduğu açıklanmıştı.[3] Tehir yoluyla söylenen tanımlar, sebeplerden değil, eklentilerden (levâhık) oluşan tanımlardır. Bunlar uzak olabileceği gibi yakın (eklentiler) da olabilir. Bazen zâtî eklentiler olurken bazen zâtî olmayan eklentiler olur. Takdim yoluyla söylenen tanım ise, sebeplerden yapılan tanımdır. Bunun da pek çok kısımları vardır. Bir kısmı uzak sebeplerden telif edilirken bir kısmı yakın sebeplerden oluşur (tanım). Bu kısım, tanım olmaya daha lâyıktır.

---

1 Aristoteles, *Metafizik,* III. 2. 996 b 14; 1030 b 20; 1086 b 5; *İkinci Analitikler,* I. 11; II. 19. 100 a 6; I. 24. 85 b 13.

2 Aristoteles, *İkinci Analitikler,* III. 10. 93 b 29. *İbn Rüşd Metafizik Şerhi*'nde tanımı şu şekilde açıklar: "Tanım, bir şeyin devamlılığını sağlayan zâtî (özsel) şeyleri aracılığıyla mahiyetinin bilinmesini sağlayan sözdür." (Haydarâbâd, s. 44)

3 Aristoteles, *Fizik,* II. 3. 194 b 23.

وعلم النفس فقد جمع الحالين معاً. وأخلق بعلم النفس أن يكون أشرف العلوم جميعاً ما خلا العلم بالمبدأ الأوّل. فيشبه أن يكون ذلك بوجه آخر مبايناً لسائر العلوم بحسب مباينة الموجودات عنه أيضاً. وأيضاً فان العلم بالمبدأ الأول لا يمكن ما لم يتقدم العلم بالنفس والعقل وإلا كان معلوماً بوجه أنقص. وأكمل الوجوه التي يعلم بها المبدأ الأول العلم الذي يستعمل فيه القوة التي يفيدها علم النفس.

والعلم بالشيء ينسب إليه أنواع من النسب[1] أولاها وأخراها بالتقدم علم ما هو، والآخر علم لواحقه الذاتية الخاصة به، والثالث [١٤٠ب] علم لواحقه الذاتية العامة – علم على سبيل الاستعارة. وعلم ما الشيء إما غير تام، وهو أن يعلم بأحد أجزاء حده[2] التامة – وهذه أصناف، وتلخيص أصنافه في غير هذا الموضع – وإما تام وذلك أن يعلم بما يدل عليه حده.

والحد يقال بتقديم وتأخير على معان يشترك كلها في وجودها مساوية في الحمل على الشيء فهو لذلك خاصة بالشيء. والمقولة تتأخر هي بتأخر كل ما ألف من أشياء لا يتقوم بها الشي، وقد تبين في غير هذا الموضع أن الأشياء المقومة للشيء هي أسبابه[3]. والحدود المتأخرة هي لا تأتلف من أسباب بل إنما ألفت من اللواحق، وهذه قد تكون بعيدة وقريبة وتكون ذاتية وغير ذاتية. والحد الذي يقال بتقديم هو ما ألّف من الأسباب وهذا أيضاً أجناس كثيرة، منها ما يؤلف من الأسباب البعيدة ومنها من القريبة، وهو أخلق أن يكون حدا.

---

١ قارن أرسطو: Met III. 2. 996 b 14; 1086 b 5; 1086 b 33; 99 b 26. Anal. Pos. I. 11; II. 19. 100 a 6; I. 24. 85 b 13.

٢ قارن ارسطو: Ana. Pos. III. 10.93 b 29. وابن رشد عرف الحد فقال: "هو قول يعرف ماهية الشيء بالأمور الذاتية التي بها قوامه" تلخيص ما بعد الطبيعة، حيدر آباد ص ٤٤.

٣ قارن ارسطو: Arist. Phys. II. 3. 194 b 23.

Sebepler genel itibariyle dört tanedir:[1] Madde, fâil, sûrî ve gâye sebep. Bu ise özel olabileceği gibi genel de olabilir. Genel olması, sûrî sebepte olduğu gibi sûret itibariyle özel olsa da aslında genel bir sebep olmasıdır. Takdim yoluyla tanım olmaya en uygun olanı, özel sebeplerden telif edilen tanımdır. Aynı şekilde, özel sebep, kuvve hâlinde olabileceği gibi bazen bilfiil de olabilir. Takdim yoluyla (tanım) olmaya en lâyığı, fiil hâlinde olandan (yapılan) tanımdır.

Tanımların bu kısmı, (a) Ya kendiliğinde bilinendir. Bu durumda tanım "verili (mu'tâ)" sayılır. (b) Ya da istinbat edilir. İstinbat ise, başka yerde açıklanmış olduğu üzere, taksim veya terkip yoluyla elde edilir. Böyle tanımlar, tanımların ve "verili" olanların yerlerini alır.

Elde edilmesinde mutlak burhan kullanılanlar da üç kısımdır: (a) Bir kanıtlamanın sonucudur. (b) Burhanın ilkesidir. (c) Terimlerin farklı bir şekilde kullanılması (vad') yoluyla değişmiş bir burhandır. Bu ise, tanımların en yetkini ve öncelikli (takdim) olmaya en lâyığıdır.

Delillere gelirsek, onlar, tanımın parçalarını -doğrudan değil- dolaylı olarak verirler. Bütün bunlar, *İkinci Analitikler*'de özetlenmişti.[2]

Nefs hakkında böyle bir bilgi edinmek istersek, ona ulaşmanın çetin olması gerekir. Şu var ki çetin de olsa, imkânsız değildir! Nefsin bilgisinin doğrudan tanımı yoluyla değil çıkarım yoluyla elde edilebileceği açıktır.

Öte yandan, bir şeyin ne olduğu hakkındaki bilgiyi takip eden bilgi adeta onun kemâli gibidir. Bu bilgi, o şeyin bir olup olmadığını bilmektir. Bir ise, parçaları var mıdır, yok mudur? Parçaları yok ise, güçleri mi vardır, yoksa bir gücü mü vardır? Bütün bunların nefs ilminde (psikoloji) öğrenilmesi gerekir. Bütün bunlar, öncekilerin görüşleridir. Bu bağlamda öncekilerin bir kısmı, nefs kavramının bir tür eş adlılıkla (müşekkek), pek çok şeye delalet ettiğini ileri sürmüştür. Bir kısmı ise, Demokritos'un[3] ve atomculuğu benimseyenlerin ileri sürdüğü üzere, nefsin birbirinden ayrı (infisal tarzında) pek çok parçaya sahip (bir şey) olduğunu ileri sürmüştür.

1 Aristoteles, *Fizik,* II. 3. 195 a 15; 194 b 23-195 b 21; *Metafizik,* w. 2; *İkinci Analitikler,* 94 a 20.

2 Aristoteles delili, zarûrî ve mutlak olarak meydana gelen burhânî önermeler olarak tanımlar. *İkinci Analitikler,* II. 27. 70 a 7.

3 İbn Bâcce Demokritos'un görüşlerine e*l-Kevn ve'l-Fesâd* adlı eserinde de işaret eder: "Demokritos'a göre nefs, bölünmeyen ve parçalanmayan kısımlardan müteşekkil mürekkep bir cevherdir.*"* *De Anima,* I. 2. 404 a1. 405 a10.

والأسباب بالجملة أربعة[١]: المادة والفاعل والصورة والغاية. وهذه قد تكون خاصة وقد تكون عامة بأن تجنس صورة لكنها عامة. والأحرى أن يكون حداً بالتقديم ما ألّف من الخاصة. وكذلك قد تكون بالقوة وقد تكون بالفعل. والأحرى أن يكون بالتقديم ما ألف منها بالفعل.

وهذا الصنف من الحدود إما أن يكون معلوماً بنفسه فيكون معطى، وإما أن يكون مستنبطاً، والاستنباط إما بطريق القسمة أو بطريق التركيب، كما بيّن في غير هذا الموضع. وأمثال هذه الحدود تجري مجرى الحدود والمعطيات،

وإما أن يستعمل في استخراجها البرهان المطلق، وهذه ثلاثة أصناف، إما أن يكون نتيجة برهان او مبدأ برهان أو يكون برهاناً متغيراً بالوضع، وهو أكمل الحدود وأولاها بالتقديم.

وأما الأدلّة[٢] فانها تفيد أجزاء الحد بالعرض لا بالذات. وقد لخصت هذه كلها في انالوطيقا الثانية.

وإذ كنا نطلب في النفس هذا النحو من العلم، وأخلق به أن يكون مرامه صعباً، إلا أنه وإن كان صعباً فليس بغير ممكن. وأما أن تكون النفس ليست من المعطيات من حدودها فذلك بيّن. وأما أن تكون من المستنبطة حدودها فذلك بيّن.

وأيضاً فان من العلوم التي تتلو أولاً علم ما الشيء وكأنها كمال له. فهو ان يعلم هل ذلك الشيء واحدٌ أو ليس بواحد. فإن كان واحداً فهو ذو أجزاء، أم ليس بذي أجزاء وإن كان ليس بذي أجزاء فهل هو ذو قوى أو هو قوة واحدة، وهذا كله يجب أن يطلب في علم النفس. فان هذه كلها آراء لمن تقدم. فان من تقدم قد رأى أن النفس تدل على كثير على نحو من أنحاء المشككة أسماؤها. ومنهم من رأى أنها ذات أجزاء كثيرة على طريق الانفصال على ما يراه ديمقراطيس[٣] ومن يقول بالأجزاء [١٤١أ].

---

١ قارن أرسطو: Arist. Phys. II. 3. 195 a 15; 194 b 23 – 195 b 21; Met.; An. Pos. 94 a 20.

٢ الدليل عرفه أرسطو بأنه قضية برهانية تثبت بالضرورة أو بالاطلاق An. Pos. II. 27. 70 a 7.

٣ رأى ديمقراطيس أن النفس جوهر مركب من أجزاء لا تنقسم ولا تنفصل، راجع ابن باجة، الكون: "أو أجزاء لا تنقسم ولا تنفصل كما يراها ديمقراطيس". قارن أرسطو: De An. I. 2. 404 a 1; 405 a 10.

Bir kısmı ise, Galen'in ileri sürdüğü gibi, zâtı itibariyle bir olup katmanları itibariyle parçaları çok olan bir şey olduğunu ileri sürmüştür. Bu, Platon'un *Timaios'da (Dialogue)* yazdığı bir düşüncedir.

Benzer bir soru özel olarak "nefs" hakkında da sorulur ve bu soru o derece önemlidir ki neredeyse ilm-i nefsi öğrenmek bu gaye içindir denilebilir. Bu, "Nefs, ayrık şeylerden midir, değil midir?" sorusudur. Bu nedenle Aristoteles'in "Birinci Makale"de şöyle dediğini görürsün: "Nefsin bedenden ayrı olarak özel bir fiili bulunursa, bu durumda (bedenden) ayrı olması mümkündür."

Aristoteles, o istek nedeniyle, nefs konusunu araştırmaya başlamazdan önce böyle bir sözle konuya girmiştir. Öyleyse bütün bunlar, tabiat ilminin bu kısmının (ilm-i nefs) güçlüğünü artıran hususlardandır.

Burada şu soruya cevap vermek gerekir. Bu, nefsin bulunduğu bedenlerin incelenmesi midir? Yoksa nefsin bulunduğu bedene nispet edilen durumların incelenmesi midir? Bu durumlara örnek olarak, hastalık ve sağlık gibi şeyleri verebiliriz. Ya da öfke ve beğenme gibi, nefse nispet edilen fiillerden midir? Çünkü nefs hiçbir şekilde ayrık olmasa bile, kendisine ait bütün fiiller, bedenle ortaktır. Bu fiillerin bir kısmı nefisten kaynaklanırken bir kısmı ya bedenden dolayıdır veya onun vasıtasıyla gerçekleşir.

İkinci Analitikler'de açıklandığı üzere, tanım kendisiyle niteleneceği cins bulunmaksızın oluşmaz. Çünkü bir şeyin cinsinden oluşmayan bir tanım yaptığımızda, onun parçaları müştak/türetilmiş isimlerle kendini gösterir (delil olur). Çünkü -birinci misalle kendisine delil olacak şekilde- bir durumun cinsin dışındaki bir durumla bir şeye yüklem yapılması mümkün değildir. Böyle bir tanım, bir durumun bir mevzudaki durumunu bildirir (fakat) onu açıklamaz. Böyle bir durumda tanım eksiktir ve eksik haber vermiştir. Bu nedenle, öncelikle nefse yüklem yapacağımız ve nefsin kendisiyle niteleneceği cinsi araştırmalıyız ki, bu sayede tanıma bir yol bulalım. Çünkü cins ve faslın her biri ötekinden başka bir veche (yöne) sahiptir. Çünkü cins, onunla tasavvur edildiği için, kuvve hâlinde fasıldır. Öyleyse nasıl ki madde bilkuvve cisimse cins de bilkuvve olarak fasıldır.[1] Öyleyse o, kendisi dışındaki bir şeyin bilkuvve hâlidir.

1 De An. II. 1. 412 a 10.

ومنهم من رأى أنها واحدة ذات أجزاء بالموضوعات على ما يراه جالينوس الطبيب وهذا رأي قد كتبه فلاطن في طيماؤس.

وما يجري هذا المجرى في النفس خاصة ويتشوق إليه أولاً حتى يكاد أن يكون الطلب لعلم النفس إنما هو من أجل هذا فهو: هل هي مما تفارق أو ليست جملة مفارقة. ولذلك تجد أرسطو يقول في أول المقالة الأولى، إن وجد للنفس فعل يختص به فيها دون الجسد أمكن أن تفارق.

فانما بدأ بهذا القول قبل أن يشرع في الفحص عن هذا لأجل هذا الشوق السابق. وهذا كله مما يزيد هذا الجزء من العلم الطبيعي صعوبة.

وإذ كنا مزمعين على القول فهل هذا من النظر في الأجسام التي هي فيها أو من اللواحق التي تنسب الى الجسد الذي هي فيه، كالصحة والمرض، أو من الأفعال التي تنسب اليها كالغضب والرضا. فانها إن لم تكن مفارقة أصلاً فكل الأفعال المنسوبة اليها مشتركة من الجسد إلاّ أن بعضها من أجلها وبعضها إما من أجل الجسد أو به.

ولما كان الحد على تبيّن في أنالوطيقا الثانية لا يمكن أن يأتلف حتى يوجد الجنس الذي يوصف به، فانه متى وضعنا حداً لم يأتلف من جنس الشيء كان أجزاؤه مدلولاً عليها بالأسماء المشتقة. إذ لا يمكن أن يحمل أمر على شيء ما مدلولاً عليها بالمثال الأول غير الجنس، وكان هذا الحد ينبئ عن وجود أمر في موضوع لم يصرح به فكان ناقصاً ومنبئاً بنقصة. فلذلك نجيب أن نفحص أوّلاً عن الجنس الذي يجب أن يحمل عليها وتوصف به، لنجد به السبيل الى التحديد. فإن الجنس والفصل كل واحد منهما بوجه غير الوجه الذي به الآخر، لأن الجنس هو الفصل بالقوة على أنه يتصور به. فهو بالقوة بنحو شبيه بالقوة التي تقال على المادة[1]. فهو بالقوة شيء خارج عنه.

---

١ De An. II. 1. 412 a 10

Fasıl ise kuvve hâlinde tanım demektir.[1] Nitekim parçaların bütünde kuvve hâlinde bulunduğu söylenebilir. Parçanın bütünde bilkuvve olması gibi cins de fasılda bilkuvve mevcuttur. Bu durum, o ikisinden her birisi toplamı göstermek üzere alındığında böyledir. Böylelikle biri cins olması bakımından cins, öteki "fasıl" olması bakımından fasıl olur. Tanım yönünden alındığında ise, cins, burhanın sonucuyken fasıl, burhanın ilkesidir veya her ikisi birbirinin yerini alır. Bu ise, fasıl ve cinsin tanımlananın bir parçası olması yönüyle böyledir. Bu durumda her biri, *Harfler kitabında*[2] açıklandığı üzere, farklı bir tarzda kuvve hâlinde tanım demektir. *İkinci Analitikler'*de belirtildiği üzere, tanıma ulaşılmasında takip edilen yöntemler üç tanedir: Birincisi taksim, ikincisi terkip, üçüncüsü ise kendisinde burhanın kullanıldığı yöntemdir. Acaba nefsin tanımlanabilmesi için hangi yöntemin takip edilmesi gerekir? Nefsin tanımına (ulaşmak için) taksim yolu kullanılamaz.[3] Çünkü taksimin düzenleneceği cins, (henüz) belli değildir. Çünkü cins bedîhî olarak açık olsaydı, onun cisim olup olmadığı hususunda bir tartışma gerçekleşmezdi.

Burhan'ın kullanıldığı yönteme gelirsek, nefsin tanımında o yöntemin kullanılması mümkün değildir. Çünkü nefsin kendileriyle tasavvur edileceği tasavvurlar, bir tane değildir. Bu tasavvurların bazıları ne birbirlerine bizzat bağlı olan ne de herhangi bir kıyasın zorunlu sonucu olan şeylerden mürekkeptir. Dolayısıyla onların en güvenilir olanına bakıp onu kullanmamız mümkündür. Hulâsa, bu tasavvurların bir kısmını ötekilerinin önüne almamızı mümkün kılacak bir imkâna sahip değiliz. Öte yandan, önceki filozofların taksim ettiği bu tasavvurları düşündüğümüzde, onları ne çelişkisiz ne de birbirini gerektiren bir hâlde bulamadık.

Fakat onlar üzerinde düşünen kimse şunu elde eder: Nefs, ortak anlamla söylenen bir isimdir. Onun bilinmesi ve delillendirilmesi mümkün olsa kendisine "nefs" denilecek tanımlarından birini bulmuş oluruz, kendisine "nefs" denilen anlamları ise bulamayız. Çünkü nefs ortak adla (iştirak) söylenirse, tanım da eş adlı (müşekkek) türde söylenir. Bu durumda geride sadece terkip yolu (ile nefsin tanımına ulaşılması) kalır.

1 Aristoteles, *De Anima,* II. 1. 412 a 10.
2 Aristoteles, *Metafizik,* Z 12. 1037 b 29; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi,* Beyrut, s. 947, 951, 952.
3 Aristoteles, *De Anima,* I. 1. 402 a 18-20.

وأما الفصل فهو الحد بالقوة[1] كما يقال ان الكل فيه أجزاؤه بالقوة. والجنس موجود في الفصل بالقوة على جهة مناسبة لوجود الجزء في الكل. هذا متى أخذ كل واحد منهما يدل على جملة المجتمع، فكان ذلك جنساً من حيث هو جنس وهذا فصلا من حيث هو فصل. فأما اذا أخذ من حيث الحد الجنس نتيجة برهان والفصل مبدأ برهان أو يجريان مجراهما. وذلك من حيث هما أجزاء المحدود كان عند ذلك كل واحد منهما الحد بالقوة بأنحاء أخر على ما [١٤١ب] في كتاب الحروف[2]. ولما كانت الطرق المسلوكة في استخراج الحد على ما تبين في انالوطيقا الثانية ثلاثاً : طريق التقسيم، وطريق التركيب، والطريق المستعمل فيها البرهان، فأيّ الطرق يجب أن تسلك [...] حداً للنفس؟ فطريق التقسيم لا يمكن فيها[3]، إذ الجنس الذي تترتب فيه ليس بمعروف فإنه لو كان ظاهراً بنفسه لما وقع التنازع فيها هل هي جسم أم لا.

وأما الطريق المستعمل فيها البرهان فذلك أيضاً غير ممكن فيها، فان التصورات التي تصورت بها ليست واحدة، وبعضها مركب من أشياء ليس بعضها لبعض بالذات ولا هي لازمة عن مقاييس فيمكن أن ننظر أوثقها فنستعمله. وفي الجملة ليس فيها لدينا سبيل نقدر بها على تقديم بعضها على بعض. وأيضاً فانا متى تأملنا تلك التصورات التي اقتسمتها الأقدمون من المتفلسفين، لم نجدها لا متناقضة ولا متلازمة،

لكن يظهر منها لمن تأملها ان النفس مما يقال باشتراك. فإن أمكن في تصوراتها أن تعقل ويُطلب البرهان عليه – إن يكن - إنما وجدنا حداً من حدودها يقال عليه النفس، ولم نجد المعاني التي يقال عليها النفس. فان النفس إن قيلت باشتراك فانما يقال بالنوع المشكك فيه. فلم يبق إلا طريق التركيب.

١ راجع أرسطو: *De Anima,* II. 1. 412 a 10

٢ راجع أرسطو: Met. Z 12. 1037 b 29 Sq؛ وابن رشد؛ تفسير م بعد الطبيعة، بيروت، ص ٩٤٧ و ٩٥١ و ٩٥٢.

٣ قارن أرسطو: De An I. 1 402 a 18-20

Şurası açıktır ki: Nefsin tanımında terkip yolu, varlığı daha önceden bilinen şeyler için kullanılır. Nefs, varlığı açık şeylerdendir. Onun var olduğunun açıklanmasını istemek tabiatın var olduğunu açıklamayı istemeye benzer. Böyle bir şeyi istemek kendisiyle bilinenle kendisi dışında bir vasıtayla bilinen iki şeyin arasındaki farkı bilmeyen kişinin fiilidir. Çünkü ilksel (evvelî, apriori) olarak bilinenlerden biri şudur: At ve insan nefs sahibidir. Fakat böyle bir düşünce, "nefs" olarak nitelendirilen her şey için geçerlidir. Bundan dolayı (Aristoteles), canlıların nefslerini araştırmıştır. Dolayısıyla bitkilerin sûretleri de araştırma konusudur.

Bu görüş Aristoteles öncesinde kimse tarafından ele alınmamıştı. Çünkü önceki filozofların tek hedefi[1] şehirle (medenî) ilgili araştırmalarında gerekli gördükleri kadarıyla nefse ilişkin konuları ele almaktı. Bununla birlikte nefsin türleri sadece bu amaçla değil, bilakis her bir nefsin bilgisinin tabiat ilminin bir parçası olması bakımından ele alınır.

Şöyle deriz: Her canlı türü, parçaları ve bitişik (kısımları) birbirine benzemeyen bileşik bir cisimdir. Bilakis onun parçaları, kendilerine ait uçlarla ayrılmıştır (munfasıl). Bu parçalar kaynaşma yoluyla veya eklem üzerinden birleşir. Bu durum, biri diğeri tarafından hareket ettirildiğinde vuku bulur. Çünkü bu durum, bütün canlılar için geçerlidir. Öte yandan bilinen şeylerden biri de şudur: Her canlı, hareket ve duyu sahibi olup kendisini oluşturan ve hareket eden parçalarla algılar. Canlının cisim ve sûret cinsinden olduğu açıktır. Acaba hangi anlamda "Canlı, cisim ve sûretten bileşiktir." denilir? Nefs cisim midir, sûret midir? Bu kendi nefsi hakkındaki bilgisine güvenen herkes için açıktır. Bu konuyu İskender, Nefs kitabında açıklamış ve belirtmiştir, oradan bilgi alınabilir.

Bu hâliyle mesele şunda karar kılar: Nefs böyle bir cisme ait bir sûrettir. Özetlemiş olduğumuz taksimi kullanırsak, bunun gerekliliği kabul edilir. Şöyle ki: Nefs, doğal ve araç kullanan bir cismin (meleke hâline gelmiş) kemâlidir.

1 Aristoteles, *De Anima,* I. 1. 402 b 4.

وظاهر أن طريق التركيب انما استعمل فيها لسبق العلم بوجوده، والنفس من الأمور الظاهرة الوجود، وطلب تبيين وجودها شبيه بطلب وجود الطبيعة. وهو من فعل مَن لا يعرف الفرق بين المعلوم بنفسه والمعلوم بغيره. فان من المعلومات المعلوماتُ الأول، ان الفرس والانسان ذو نفس، لكن هذا النحو من الفكرة إنما يلتئم بالنظر في كل ما يقال عليه النفس، فلذلك ينظر في أنفس جميع الحيوان، لأن في صور النبات موضع فحص.

وهذا النحو من النظر لم يكن مَن تقدم أرسطو بنظره. فان قصد المتقدمين[١] إنما كان في نفس الإنسان خاصة حسب ما يرشد اليه نظرهم في الأمور المدنية التي كان الفحص في ذلك مقصوراً عليها، فليس انما تنظر أنواع الأنفس لهذا الغرض فقط بل لأن العلم بكل واحد من الأنفس جزء من العلم الطبيعي.

فنقول: إن كل نوع من الحيوان فهو جسم مركب غير متشابه الأجزاء ولا متصلها، بل أجزاؤه منفصلة بنهايات تخصها، يلقى بعضها بعضاً إِمَّا على التحام وإِمَّا على مفصل، وهو إِذا كان أحدهما يتحرك في الآخر، فان هذا شامل لكل حيوان. وأيضاً فان من [١٤٢أ] الأمور المعروفة ان كل حيوان فهو متحرك حساس، وهو يحس بأجزاء تتحرك [وتحس] فهو مؤلف منها. وبيّن أن الحيوان من جنس جسم وصورة، فأما على [أي جهة] يقال انه مؤلف من جسم وصورة، وهل النفس هي الجسم أو الصورة، فذلك بيّن عند من يثق بنظر نفسه. وقد بحث عن ذلك الاسكندر في كتابه في النفس وبيّنه فليؤخذ من هناك.

واستقرّ الأمر على ما هو بين ان النفس هي صورة لمثل هذا الجسم، واذا استعملنا التقسيم الذي لخصناه قُبِل لزومُ هذا. وذلك أن النفس استكمال لجسم طبيعي آليّ،

١ راجع أرسطو: De An. I. 1. 402 b 4

Bu tanım ister güç sahibi olsun ister farklı bir özü olsun bütün nefsleri ve onların güçlerini kapsar. "İstikmal" eş adlılıkla kullanılan bir kelimedir ve "doğal-araç kullanan" sözümüz ise köpek hakkında söylenen[1] "kelb, nebbah" gibi müteradif bir söz değildir. Buradan, nefsin eş adlı söylenen ve ittifak edilen sözlerden (terim) olduğu ortaya çıkar. Öte yandan, ortada hepsini içeren bir doğa da yoktur. Çünkü nefisler mütecanis olsaydı, fiiller mütecanis olurdu. Canlının fiilleri beslenme, hareket, duyum, tahayyül ve düşünmeden (nutk) ibarettir. Bunlardan herhangi iki tanesi mütecanis olmadığı için onların üzerindeki güçler mütecanis değildir. Aksine bir kısmı diğerlerini önceler. Söz gelişi beslenme ve duyum gibi. Bir kısmı ise, birbiriyle uyumludur (mütenasip). Duyu ve tahayyül gücü gibi! Aynı şekilde, güçler ve nefs (ilişkisi) de, öncelik, sonralık ve uyumluluk (tarzında) aynıdır. Bu nedenle kendisine "nefs" denilen şeylerin hepsinin aynı tarzda bir tanımda örtüşmesi mümkün değildir ve bundan dolayı nefs hakkındaki (tanıma ulaşırken) burhânî yöntemin kullanılması mümkün değildir.

Bu bakışın göz ardı edilmesi, Aristoteles öncesi filozofların nefsin durumu (hakkında) yanılmalarının nedenlerindendir. Çünkü onların hepsi, nefsin bir cevher olduğu hususunda görüş birliğindeydi ve bu nedenle nefsi cevher türleri altına katmak istiyorlardı. Bir kısmı nefsin ateş olduğunu, bir kısmı onun kan veya hava olduğunu ileri sürmüştü. Bir kısmı ise, nefsin cisim olmasının imkânsızlığını görünce, onu başka bir kategorinin altına sokmak istemişti. Kısaca, onların hepsi, nefsi on kategori içine yerleştirmişti.

Platon nefsin "cevher" kategorisi altında sınıflanması gerektiğini ve cevherin hem heyûlâya -ki cisimdir- hem sûrete yüklem yapıldığını tespit etmiştir. Ona göre nefsin cisim kabul edilmesi imkânsızdır. Bu nedenle Platon, nefsi ilgilendirdiği şekliyle tanımlamak istemiştir. Dairesel cisimlerin sûretlerinin nefisler olduğunu kabul ettiğinde, bütün bunların müşterek olduğu şeyi incelemiştir. Bu bağlamda Platon, duyunun canlıya özgü olduğunu, hareketin ise hepsini kuşattığını görmüş, sonuçta nefsi *zâtını hareket ettiren şey* diye tanımlamıştır. Bu tanımdaki "şey" sözü, "mevcut" sözümüzün gösterdiği şeyin yerine kullanılmıştır. Platon nefsi böyle tanımlamıştır. Çünkü o, her hareket ettirenin hareketli olduğunu düşünüyordu.

1 İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs,* Ehvânî Neşri, s. 13; Metne ve 40 nolu nota bakınız.

فهذا يشمل كل نفس وكل قوة من قواها سواء كانت ذات قوى أو ذات أخرى. ولما كان قولنا ''استكمال'' مما يقال بتشكيك ولم يكن قولنا ''طبيعي آليّ'' مترادفاً كقولنا ''الكلب النباح'' في الكلب، فبيّن أن النفس مما يقال بتشكيك[1] وانها من المتفقة أقوالها. وانها ليس هناك طبيعة واحدة تشتمل على جميعها فانها لو كانت متجانسة لكانت الأفعال متجانسة، وأفعال الحيوان هي اغتذاء وحس وحركة وتخيُّل ونطق. وليس اثنان من هذه متجانسة فتكون القوى عليها متجانسة، بل بعضها يتقدم بعضاً كالاغتذاء والحس، وبعضها يناسب بعضاً كالحس والتخيل. وكذلك القوى والنفس بتقديم وتأخير وتناسب. فلذلك لا يمكن أن يطابق بالحد جميع ما يقال عليه النفس بنحو واحد، ولذلك لا يمكن أن تستعمل فيها الطريقة البرهانية.

وإِغفال هذا النظر أحد الأسباب الذي له ذهب على الأقدمين أمرُ النفس. فإِن الأقدمين كان الجميع منهم متفقين على أنها جوهر، فلذلك كانوا يطلبون أن يجعلوها تحت أنواع الجوهر، فقال بعضهم انها نار، وقال آخرون انها دم أو هواء. وبعضهم لما استحال عنده أن يكون جسما رام أن يجعلها تحت مقولة أخرى. وبالجملة فكان الجميع منهم يرتبها في المقولات العشر.

ولما تبيّن لفلاطن انها يجب أن ترتب في الجوهر، وتبيَّن له أن الجوهر يقال على الهيولى وهي الجسم وعلى الصورة، وتبين له أنّ وضعها جسماً محال، رامَ تحديدها من جهة ما يخصها. ولما كان يضع أن صور الأجسام المستديرة أنفس نظر فيما تشترك فيه هذه كلها، فوجد الحس يختص بالحيوان ووجد الحركة تعمّها كلها، فلذلك حدها بأنها ''شيء محرك ذاته''، فان الشيء دلّ به هنا على ما يدلّ قولنا ''موجود''. وانما حدّها كذلك لأنه كان يرى ان كل محرك فهو متحرك،

١ راجع النص، والتعليق ٤٠؛ أيضاً ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، الاهواني، ص ١٣.

Platon'a göre, herhangi bir şey hareket etmeksizin hareket ettiremez. Bu görüşü *Fizik* kitabının yedinci bölümünde ele almıştık.

Nefs hakkında yazılan düşüncelerin tutarsızlıklarını, Aristoteles *Nefs (De Anima)* kitabının birinci bölümünde incelemiştir. Biz de o düşünceyi aynı şekilde özet bir hâlde bırakalım! Öte yandan nefsin incelenmesine gelirsek, Aristoteles konuya şu şekilde başlar: Nefislerin bir kısmı doğası gereği öndeyken bir kısmı (doğası gereği) geride kalmıştır. Bütün nefislerin en geride kalanı, tahayyül eden nefistir. Çünkü duyu onu önceler. Zannedilir ki, bazı hayvanlarda tahayyül yoktur. Söz gelişi sinek ve kurt gibi. Onun tahayyülü olsa bile, duyudan ayrı değildir ve ondan bir şey hâsıl olmaz. Duyu güçlerinin en önde geleni, dokunma duyusudur. Duyu gücünden önce beslenme gücü vardır. Beslenme gücü, nefsin bütün güçleri arasında en önce gelenidir. Nâtık güce gelirsek, nâtık güç nefs olsa bile, insan doğasında en sonra gelendir. Bu sonra gelme, doğada kâmil olanın nâkıs olandan sonra gelmesine benzer.

Bu nedenle Aristoteles araştırmaya beslenme gücüyle başlar. Nefsin bu türünün iki gücü vardır. Birincisi büyüme, diğeri üreme gücüdür. Beslenme gücü hepsini önceler. O hâlde beslenme gücü, nefsin en öndeki gücüdür.

إِذ كان لا يمكن [١٤٢ب] عنده أن يحرّك شيء دون أن يتحرك، وقد فحص عن هذا القول في السابعة من السماع.

وأما مناقضة الآراء المكتوبة في النفس فقد تقصّي ذلك أرسطو في الأولى من كتابه في النفس فلنضع هذا التصور كذلك مجملاً. فأما الفحص عن النفس فإِن أرسطو يشرع فيه على هذا النحو الذي نقوله: لما كانت الأنفس بعضها متقدمة بالطبع وبعضها متأخرة، وأشدها كلها تأخّراً النفس المتخيلة، فإِن الحس يتقدمها. وقد يُظن أنه يكون حيوان لا تخيّل له كالدود والذباب، وان كان له تخيل فليس بمفارق للحسّ ولا هو محصل. وأقدم قوى الحس كلها اللامسة، وقوة الحسّ تتقدمها القوة الغاذية، فالقوة الغاذية أقدم قوى النفس كلها. فأما القوة الناطقة وان كانت نفساً فهي أشد تأخّراً في الطبع على جهة ما يتأخر الكامل عن الناقص في الطبع.

فلذلك يبدأ أرسطو في الفحص عن النفس الغاذية، وهذا النوع من النفس له قوتان: إِحداهما قوة النموّ والأخرى قوة التوليد. فالقوة الغاذية تتقدم الجميع، فهي إذن أقدم قوى النفس.

İKİNCİ FASIL
BESLENME GÜCÜNE DÂİR

Şöyle deriz: Mevcudun karşıtı, "mevcut olmayan"dır. Mevcut olmayanın kısımlarından biri imkânsız (muhal) kategorisidir. İmkânsız, var olması mümkün olmayan şeydir. (Mevcut olmayanın) bir kısmı ise mümkündür. Mümkün iki kısma ayrılır: Birincisi, zorunlu olandır. Bu, yokluğu mümkün olmayandır. Diğeri ise belli bir vakitte (mutlak) mevcut olan şeydir. Açıktır ki, mutlak varlık herhangi bir vakitte yok olabilir. Mutlak mevcudun sonu olmayan bir zamanda yok olması gerektiği farz edilebilir. Fakat böyle ise, bu ancak arazî olarak mümkündür. Bu konu, *F*izik kitabının sekizinci bölümünde özetlenmişti. Mesele orada açıklandığı hâliyle bırakılmalıdır: Mutlak varlığın yokluğu da mutlak yokluktur. Denk olan şeylerin (tekâfü') birbirini gerektirmesi gibi, (belirli bir zamanda) mutlak yokluk imkânı gerektirir. Fizik kitabının birinci bölümünde ademle imkân ilişkisi açıklanmıştı. Yokluk, zâtın karşıtı olması cihetiyle, maddeyle ilişkisi bakımından varlığın karşıtı olandır. "Mukabil" derken, birbiriyle çelişen olumlu-olumsuz şeylerin kendisinden oluşturduğu şeyi kastediyorum. Bu durumda, kendisi ve çelişeni bir konuya yüklem yapıldığında, iki söz birbiriyle çelişir ve doğru ve yanlış olmak yönüyle ayrılırlar.

Hasta olan Zeyd'in iyileşmesinin mümkün olduğunu veya olmadığını söylediğimizde, bu sözün kendisinden oluştuğu "iyileşir"in mukabili imkânla birlikte olan sağlığın yokluğu değildir. Aksine sağlığın olmayışı (ademü's-sıhhat), Zeyd hakkında "iyileşebilir" denilirken zaten mevcuttur veya değildir. Öyleyse -bu mukabil gibi- bir mislinin olması yönüyle sağlığın mevzu ile ilişkisi (nispet), onun imkânı demektir. Sağlığın maddeye nispetindeki kuvve ise, sağlığın olmayışıdır. Fakat bu durum, kuvve hâlinde mukabili olmayışı yönünden değildir. O, mukabil sûretin mevzua nispetidir fakat "mukabil" olması yönüyle değil! Bu nedenle birbirlerini gerektirirler.

Mümkün ve kuvve, konu itibariyle tek, söz bakımından iki tanedir. Bu nedenle, Fizik'in sekizinci bölümünde açıklandığı üzere, zorunlu olarak, kuvvenin zaman bakımından bilfiili öncelemesi gerekir.[1]

1 İbn Bâcce'nin bu görüşü Aristoteles'in *Metafizik,* B. 6. 1003 a 1'de ortaya koyduğu bilfiil olanın bilkuvve olandan zamansal olarak önce olduğu görüşünden farklıdır. *Metafizik*, O. 8. 1049 b 18.

الفصل الثاني

القول في القوة الغاذية

فنقول: إِن الموجود مقابله ما ليس بموجود. وما ليس بموجود منه المحال، وهو ما لا يمكن وجوده، و منه الممكن. والممكن وجوده صنفان: أحدهما الضروري وهو ما لا يمكن عدمه، والآخر الموجود المطلق وهو ما هو موجود وقتاً ما، فبيّن أن الوجود المطلق قد كان معدوماً وقتاً ما. وقد يُظنّ أنه يلزمه أن يكون معدوماً زماناً ولا نهاية. لكن إن كان ذلك فبالعرض، وقد تلخص ذلك في الثامنة من السماع الطبيعي. فليترك الأمر على ما تبيّن هناك ان عدم ذلك الأمر أيضاً عدم مطلق. والعدم المطلق يلزم الامكان ضرورة لزوم التكافؤ. وقد تبين فيما بيناه في الأولى من السماع نسبة العدم الى الامكان. فالعدم نسبة الوجود المقابل الى المادة من جهة ما هو وجود مقابل بالذات. وأعني بالمقابل ما يأتلف منه الموجبة والسالبة المتناقضتان، وهو اذا حمل على موضوع واحد بعينه، هو ونقيضه، صار القولان متناقضين واقتسما الصدق والكذب.

فأمّا اذا قلنا في زيد المريض أنه ممكن ان يصح وأن لا يصح، فليس مقابل ''ان يصح'' الذي ائتلف منه هذا القول، موجود عدم الصحة الذي مع الإمكان، بل عدم الصحة [١٤٣أ] [في الآن الذي] تضمن القول ''أنه يصح'' فيه كان ذلك الآن محصلاً أو غير محصل. فنسبة الصحة من جهة ما له مثلٌ - مثل هذا المقابل – الى الموضع هو إمكانها. والقوة على نسبة الصحة الى المادة هي عدم الصحة، لكن ليس من جهة ما لها مقابل بالقوة. هي نسبة الصورة المقابلة الى الموضع لكن ليس من جهة ما هي مقابلة، فلذلك تلازماً.

والممكن وما بالقوة واحد بالموضوع، اثنان بالقول. ولذلك يلزم ضرورة أن تتقدم القوة على الفعل بالزمان[١] كما تبين ذلك في الثامنة من السماع.

---

١ قارن ارسطو: Met. B. 6. 1003 a 1؛ وهذا ما هو ظاهر يخالف ما قال أرسطو ان ما بالفعل سابق على ما بالقوة زماناً، راجع: Met. O. 1049 b 18

Ay hakkında "tutulması mümkündür" denildiği gibi "bilkuvve tutulmuştur" denilebilir. Fakat burada isim müşterekliği vardır. Ay'ın bilkuvve tutulabilir olması sözü, onun tutulmasının mümkün olduğu sözünden eş anlamlılık cihetiyle asıl manaya daha yakındır. Çünkü ayda ve hastada "mümkün" sözü ortak adla kullanılır. Bu nedenle ay tutulması, zorunlu olan şeylerden sayılmıştır. Başka pek çok yerde de açıklandığı üzere, kuvve, fiili önceler. Fiil ise on kategoriye ayrılır. Bilkuvve olan şey ise, zorunlu bir başkalaşma (tegayyür) nedeniyle, bilfiil bir şey hâline gelmez. Nitekim bu husus *Fizik*'in sekizinci bölümünde açıklanmıştı.[1] Başkalaşma (tegayyür), cevherde, nitelikte, nicelikte ve mekânda olur. Bu dört şeyin güçleri, hareketlinin kendileriyle hareket ettiği güçlerdir. Hareketlinin hareketini sağlayan bu güçler, "edilgen" ve "başkalaşan" güçler diye isimlendirilir. Bunların üzerindeki güçler, başkalaşan güçlerdir. Edilgenlik kategorisinin dışındaki diğer kategorilere gelirsek, onların edilgenlik güçlerinin kemâli, başkalaşmak değildir fakat başkalaşma dolayısıyla meydana gelir. Bu nedenle de şimdiki anda gerçekleşir.

Üç kategoriye gelirsek, onların tanımında nispet bulunmaz. Söz gelişi nicelik, cevherin -ki mevzu demektir- ona nispet edilmesiyle tanımlanmaz. Aynı şey, nitelik için geçerlidir. Nicelik buna daha uygundur. Öyle ki ayrık olduğu zannedilmiştir. Altı kategori ise mevzua nispetle tanımlanır. Fakat konum (vad') ve iyelik, yüklem yapılırken kendilerinde cevherin bulunduğu kategorilerdir. Diğer dördü ise böyle değildir. Aksine onların mevzuları cevherden başka olabilir. Hepsi de tanımlarında bu nispetin bulunmadığı konulara sahip olmak da ortaktırlar.

Ayrışık (mütebâyin) olmaları itibariyle, iki mevzudan birinin tanımında nispetin bulunduğu kısma gelirsek, bu kısım, vad', iyelik, eyne (mekân), zaman ve edilgenlik kategorileridir. Nispetin ikisinden birinin tanımında bulunmadığı kısım, iki sınıftır: (a) İki mevzu da bilfiildir; bu kısım, izafet kategorisidir. (b) Diğeri ise, ikisinden birinin bilfiil, diğerinin bilkuvve olduğu kısımdır. Bu, "edilgenlik" kategorisidir.

---

1 Aristoteles, *Fizik,* VIII. 4. 255 a 34-35; 5. 257 b 7; İbn Sînâ*, Şifâ* kitabında, "Bilkuvvelikten bilfiilliğe çıkan her şeyin onu bilfiilliğe çıkaran bilfiil bir nedenden kaynaklandığını" söyler.

فقد يقال في القمر انه ممكن أن ينكسف وانه بالقوة منكسف لكن باشتراك الاسم، والقوة في القمر أقرب الى القول بالتواطؤ من قولا ''الممكن''، فان الممكن في القمر وفي المرض باشتراك، ولذلك قد يعد الكسوف فيما هو ضروري. والقوة كما تبين في مواضع كثيرة تتقدم الفعل، والفعل ينقسم الى المقولات العشر. وما بالقوة فلا يصير شيئاً بالفعل حتى يصير لكون تغير ضرورة، كما تبين ذلك في الثامنة[1]. والتغير هو في الجوهر والكم والكيف والأين، فقوى هذه الأربعة هي القوى التي بها يتحرك المتحرك. والقوى التي بها يتحرك المتحرك تسمى القوى المنفعلة والمتغيرة. والقوى على هذه قوى متغيرة. وأما باقي المقولات حاشى مقولة أن تنفعل فليس كمال قواها المنفعلة تغيراً، لكنه يكون عن تغير، ولذلك يكون في الآن.

والمقولات الثلاث فلا توجد النسبة في حدودها. فليس يحد الكم بنسبة الجوهر اليه الذي هو موضوع، وكذلك الكيف. والكم أحرى بذلك حتى ظن انه مفارق. وأما الستّ فكلها تحد بالنسبة الى الموضوع. لكن الوضع ومقالة له يوجد الجوهر في أقوالهما. وأما الأربع الباقية فليست كذلك، بل قد تكون موضوعاتها غير الجوهر. وكلها يشترك في أن لها موضوعات لا توجد تلك النسبة في حدودها.

فأمّا التي توجد النسبة في حد أحد الموضوعين من حيث هما ذانك المتباينان فهي الوضع وله والأين ومتى وان ينفعل. وأما التي لا توجد النسبة في حد واحد منها، فهذه صنفان: إما أن يكون الموضوعان معاً بالفعل، فهذه هي مقولة الاضافة، وإِما أن يكون أحدهما بالفعل والآخر بالقوة من جهة ما هو بالقوة فهذه مقولة ''أن ينفعل''.

١ وقارن أرسطو: Phys. VIII. 4. 255 a 34-35; 5. 257 b 7؛ وابن سينا: الشفاء: ''وكل ما خرج من القوة الى الفعل فانما يخرج بسبب بالفعل يخرجه''.

İki bilfiil mevcut, ikisinin de tanımında bulunan ve izafetten meydana gelen bir nispet nedeniyle, iki mevzu olabilir mi? Başka bir yerde bunun nasıl olduğu açıklanmıştı. Öyleyse "yapar" denilmesi yönüyle bilfiil olanın bilfiil mevcut olduğu, edilgen olanın ise bilkuvve olduğu açıktır. Çünkü "yapar" sözümüzden -dolaylı olarak değil- özü gereği işaret edilen bir sonuç ortaya çıkar. Edilgen sözümüzden ise, bu şeyin bilkuvve mevcut olduğu anlaşılır. "Yapar (fiil)" ise, varlıkta edilgeni önceler ve münfailin varlığı zorunlu olarak fiilden meydana gelir.

Hareketli (olan) şeylerin bir kısmı ezelî olarak hareket ederken bir kısmı oluş ve bozuluşa konu olacak şekilde hareket eder. Sermedî (sürekli) hareket ettirici tektir ve sürekli hareket ettirendir. Öyleyse sermedî hareket ettirici, sürekli bir ve bilfiil varlıktır. Yoksa o, zaman zaman hareket ettiren değildir. Oluş ve bozuluşa konu olan hareketle hareket ettiren ise ya (a) Birdir. Bu durumda bazen hareket ettiricidir, bazen hareket ettiren değildir. Örnek olarak, cevherde ağırlığı verebiliriz. Çünkü ağırlık, bazen hareket ettirirken bazen hareket ettirmez. Ya da (b) birbirini takip edendir. Hangi şekilde olursa olsun, bu cins hareket ettirenin cinsidir. Bazen bütün olarak hepsinin herhangi bir vakit hareket ettirmemesi gerekir. Bu, en çok bazen hareket ettiren bazen ise hareket ettirmeyen "bir"de gerçekleşir. Örnek olarak, bir engelin mani olduğu ağırlığı verebiliriz. Hareketten engellenmiş hayvanların nefisleri veya henüz büyümeye başlamamış bitkiler bu kısma girer. Ya da yakacak bir şey bulamayan ateş, soğutacak bir şey bulamayan kar, bu kısma girer. Bunlar, hareket ettirici olmadan var olan şeylerdir fakat hareket ettirmeleri de mümkündür. Daha önce açıklandığı gibi, mümkün bir şey, bilkuvvedir. Hareket ettiren bir şey bilfiil hareket ettirmiyorsa, kuvve (hâlindedir). Bu, fail kuvvetlere ve hareket ettirici kuvvetlere özgüdür. Böylece, hareket ettirici güçlerin mahiyeti belli olmuştur.

Müteharrik güçlere gelirsek, bunlar zorunlulukla bir cisimde bulunur. Çünkü her hareketli bölünmüştür ve bunlara "takdim" (per prius) yoluyla güçler denilir. Hareket ettirici güçlere ise "tehir" (per posterios) yoluyla ve nispetle yüklenir. Hareket ettirici güçler bazen cisimlerde sûretler veya arazlar olarak bulunur.

وأما هل يكون موجودان بالفعل، موضوعان لنسبةٍ توجد تلك النسبة في حديهما، وتكون عن الإضافة، فقد تبيّن كيف ذلك في غير هذا الموضع. [١٤٣ب] فظاهرٌ الذي يفعل من حيث هو ''ما يفعل'' موجود بالفعل ''وما ينفعل'' موجود بالقوة. فان قولنا ''يفعل'' يلزم عنه بالذات لا بالعرض أن يكون موجوداً بالفعل مشاراً اليه، واما ''ما ينفعل'' فيلزم عنه أن يكون موجوداً بالقوة. و ''ما يفعل'' يُساوق في الوجود ''ما ينفعل'' ويلزم عنه وجوده ضرورة.

والمتحرك منه ما هو متحرك حركة سرمدية، ومنه ما هو متحرك حرة كاينة فاسدة. ومحرّك السرمدية واحد وهو محرك دايماً، فمحرك السرمدية هو أبداً واحد موجود بالفعل، وليس محركا تارة وتارة لا. وما يحرك حركة كاينة فاسدة فإمّا أن يكون واحداً فيكون طوراً محركاً وطوراً غير محرك كالثقل في الحجر فانه يحرك حيناً وحيناً لا يحرك، واما الذي يكون واحداً بعد آخر. وعلى أي الوجهين كان فهذا الجنس من المحرك. فقد يلزم جميعاً أن يكون جميعه – حيناً مّا – لا يحرّك، وأظهر ما يكون ذلك في الواحد الذي يحرك حيناً ولا يحرك حينا كالثقل الذي يمنعه العايق، وكذلك أنفس الحيوان المعوّق عن الحركة، والنبات غير المستأنف، والنار اذا لم تجد ما تحرقه، والثلج اذا لم يجد ما يبرده، فهذه لها تكون لا محركة وتكون ممكنة أن تحرك. وما هو ممكن على ما تبين فهو بالقوة، والذى يحرّك عندما لا يحرك بالفعل فهو قوة، فهذه تخص بالقوى الفاعلة والقوى المحركة. فقد تبيّن ما القوى المحرّكة.

والقوى المتحركة فهي ضرورة في جسم إذ كان كل متحرك منقسما وعليها يقال قوى بالتقديم. فأما القوى المحركة فانما يقال قوى بالتأخير وعلى طريق النسبة. والقوى المحركة فقد تكون في أجسام إما صوراً أو اعراضاً.

Bunlar metafizik kitabında özetlenmiş ve açıklanmıştır. Bazen onlar, varlıklarını gösterecek şekilde cisimde bulunmazlar. Faal akıl ve müstefad akıl bu sınıfta kabul edilir.[1]

Dairesel cisimlerin nefisleri ise, kesinlikle ve herhangi bir şekilde kuvve (hâlinde) değildir. Onlara kuvve (güç) denilmiş olması, başka bir tarzda ve faal akla muharrik güçlerin nispet edilmesi yoluyladır, faal akla benzemiş olması yolundan değil! Fakat varlıkta kendisine benzemiş olması itibariyle, dolaylı olarak teşbih yoluyla kuvve denilebilir. Bu, eş adlılıkla söylenen başka bir tarzdır. Fakat bu, eş adlılığın ortak (anlama) en yakın olduğu anlamıdır.

Gıda, bilkuvve olarak, "yırtıcı hayvanın gıdası" anlamında söylenir. Bazen de kanda olduğu gibi son gıda anlamında kullanılır.[2] Öyleyse gıdanın kuvvesi cismin onunla müteharrik olduğu bir kuvvedir, beslenme gücü bir nefstir. O hâlde, cismin gücü edilgendir. Başkalaşan her şeyin bir başkalaştırıcısı vardır. Öyleyse kuvve hâlindeki gıdanın -ki uzak gıdadır- bir muharriki olmalıdır ki, kendisini bilfiil hâle dönüştürsün. Onun fiil hâli, beslemedir. Muharrik gıda veren iken böyle bir güce sahip cisim, beslenendir. Benzer lafızlar, gösterdikleri şeylerin karşılığıdır. Çünkü gıda, edilgendir. Hareket ettiricinin kemâli ise hareket ettirmektir. Onun lafzının şekli, hareket ettirme lafzının şeklidir. Bunun niçin böyle olduğunu başka bir yerde özetleyeceğiz.

Beslenen ya bitki veya hayvandır. Bu ikisinde hareket ettirici güç vardır. Öyleyse beslenen cisimde hareket ettirici güç vardır. Her hareket ettirici güç, zorunlu olarak belli bir kemâldir. Öyleyse onda bilfiil mevcut bir "mâna" (sebep) vardır ki, gıda onun sayesinde hareket eder. Gıda, daha önce açıklandığı üzere, araçlarla meydana gelir. Öyleyse beslenme gücü bir nefstir. Nicelik konusunda ve onun kuvvetinin nefs olup olmadığıyla ilgili olarak şüphe vardır. Eğer bu kuvvet nefs ise, her nefs aletle hareket ettirmez. Çünkü nicelik, duyuda parçaları birbirine benzeyen şeydir

---

1 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid* adlı eserinde (s. 19) rûhânî sûretleri şu şekilde zikreder: a) Dairesel cisimlerin sûretleri b) Faal Akıl c) Heyûlânî Mâkuller d) Duyu, Ortak Duyu, Zâkire ve Tahayyül güçlerinde bulunan anlamlar. *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, Palacios Neşri, s. 19.

2 Burada "son gıda" ile kastedilen, beslenenin cevherinde dönüşüme uğrayan gıdadır. İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs,* Ehvânî Neşri, Haydarâbâd, s. 15.

وقد لخصت هذه وبيّن كيف وجودها فيما بعد الطبيعة، وقد تكون موجودات لا في أجسام أن يبرهن وجودها. وفي هذا الصنف بعد العقل الفعّال والعقل المستفاد[1].

فأما أنفس الأجرام المستديرة فليست قوى أصلاً ولا بوجه. فإن قيل لها قوى فبطريق آخر. وبالنسبة الى العقل الفعال القوى المحركة لا من طريق ما به شابه العقل الفعال لكن بما شابهته في الوجود فتقال قوى بطريق التشبيه بالعرض. وهذا صنف آخر مما يقال بتشكيك لكنه أقر معاني التشكيك الى المشترك.

والغذاء يقال بالقوة كاللحم للحيوان السبعي. ويقال غذاء على الغذاء الأخير[2] ولمنزلة الدم مثلاً. فإذن قوة الغذاء قوة يصير بها الجسم متحركاً فقوته منفعلة. وكل متغير فله مغير، [١٤٤أ] [فالغذاء] الذي بالقوة وهو الغذاء البعيد فضرورة له محرك هو [الذي] يصيره غذاء بالفعل وفعله هو التغذية، والمحرك هو الغاذي والجسم الذي له مثل هذه القوة هو المغتذي. واشكال الألفاظ مقابلة لما تدل عليه لأنّ الغذاء هو المنفعل، وكمال المحرك أن يحرك وشكل لفظة التحريك. فأمّا لِمَ كان ذلك فنلخصه في غير هذا الموضع.

والمغتذي فهو إما نبات وإما حيوان، ففي هذين قوة محركة ،ففي الجسم المغتذي قوة محركة. وكل قوة محركة فهي ضرورة كمال ما. ففيه إذن معنى موجود بالفعل به يحرك الغذاء. ولما كان الغذاء لا يكون إلا بآلات على ما تبين بالتصفح فالقوة الغاذية نفس. وقد يتشكك في الكم هل قوته نفس أم لا. فإن كانت نفساً لم يكن كل نفس فهي تحرك بآلة، فإن الكم متشابه الأجزاء في الحس،

---

١ وذكر ابن باجّة ان الصور الروحانية أصناف: أولها صور الأجسام المستديرة، والصنف الثاني العقل الفعال، والعقل المستفاد، والثالث المعقولات الهيولانية، والرابع المعاني الموجودة في قوى النفس، وهي الموجودة في الحس المشترك وفي قوى التخيل وفي قوة الذكر، تدبير المتوحد ص ١٩.

٢ أراد ''بالغذاء الأخير'' الغذاء بالفعل الذي هو الغذاء القريب الذي يستحيل الى جوهر المغتذي، والغذاء يقال بالقوة قبل أن يستحيل الى جرهر المغتذي، راجع ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، الأهواني، ص ١٥ حيدر آباد.

ve -taş örneğinde olduğu gibi- niceliğin birikimsel bir gelişmesi yoktur.[1] Aynı şekilde, deniz süngeri hayvan mıdır, bitki midir (kuşku vardır). Kısaca, tabiatta orta bir cins olmaksızın bir cinsin varlığından daha yetkin bir cinse, intikal gerçekleşmez. Fakat bu konunun araştırılacağı yer burası değildir.

Başkalaşma daha önce de söylendiği gibi cevherde ve diğer kategorilerde gerçekleşir.[2] Beslenme ise cevherde hareket ettirmeyle gerçekleşir. Bu ise, gıdaları incelediğimizde ortaya çıkar. Çünkü kan ve süt, etten ve bitkilerin gıdası olan toprakla karışan sudan başkadır. Bunların nasıl olduğu *Hayvan ve Bitkiler* kitabında açıklanmıştı. Öyleyse gıda, oluş ve bozuluş hareketiyle hareket eder. Gıda oluşur, besleyen oluşturur. O hâlde besleyici kuvvet, cevherde hareket ettirme özelliği olan şeydir. Besleyen nefsin kendisinde tertip edildiği cinsi bulmuş olduk. Bu kuvvet, fâildir ve her fâil, bilfiil vardır. Kendisinden başka fiili olmayan her varlığın iki kemâli vardır: Birinci kemâli o kuvvetin varlığıyken diğeri onun hareketli olarak varlığıdır. Öy*leyse* besleyen nefis (nefs-i ğaziye), beslenenin ilk kemâlidir. Peki, hangisi olduğunda, bu meydana gelir? Bu, burhanın ilkesi denilen tanımın kendisidir. O hâlde, söylediğimiz şeyi açıklamalıyız:

Gıda ya bilkuvve ya da bilfiildir. Bilkuvve olanın bir kısmı uzak -söz gelişi unsurlar gibi[3]- bir kısmı ise yakındır. Buna örnek olarak hayvan için et ve bitki gibi şeyleri verebiliriz. Bitkiler için yakın gıdanın bir adı yoktur. Uzak olan ise, kendisinde hareket ettirenin besleme kuvveti olmadığı şeydir. Yakın olan ise, besleme kuvvetinin hareket ettirdiği şeydir. Bu da kısımlara ayrılır: Bir kısmı, hayvanın beslenmesinden meydana gelen gıdadır. Onun bir yönü, bitkilerin köklerinde bulunan nemdir. Bir kısmı ise, damarlarda meydana gelen kan veya bitkide esnekliği sağlayan öz sıvı gibi yakın besindir. Bir kısmı ise, son kemâldir. Buna örnek olarak ete dönüşen kanı ya da sinire dönüşerek damarın kendisine ulaştığı sütü verebiliriz.

1 Aristoteles, *De Anima,* II. 4. 416 a 23-25.
2 İbn Rüşd, *Telhîsü Mâ Ba'de't-Tabi'a,* Haydarâbâd, s. 71.
3 İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs,* Ehvânî Neşri, Haydarâbâd, s. 15'de beslenmedeki uzak gücün, zarûrî olarak besleyici nefsin dışında ve onun hareket ettiricisi olduğunu söyler.

وانه لم يكن نمو[١] للكمّ تراكماً على ما هو نحو الحجر. وكذلك يتشك في اسفنج البحر هل هو حيوان أم نبات. وبالجملة فانا نجد الطبيعة لم تنتقل من وجود جنس الى جنس أكمل حتى صنعت متوسطاً، لكن الفحص عن هذا في غير هذا الموضع.

والتغير كما قلنا[٢] يكون في الجوهر، ويكون في باقي المقولات. والاغتذاء لا يكون إلا بتحريك في الجوهر. وذلك بين عندما نتصفح الأغذية. فان الدم واللبن غير اللحم وغير الماء المختلط بالأرض الذي هو غذاء النبات، وقد تبين كيف تكون هذه في كتاب الحيوان وكتاب النبات. فالغذاء يتحرك حركة كون وفساد، والغذاء يتكون والغاذي يكوّن. فالقوة الغاذية إِذن هي التي من شأنها أن تحرك في الجوهر فقد وجدنا الجنس الذي تترتب فيه النفس الغاذية. وهذه القوة فاعلة وكل فاعل فهو موجود بالفعل، وكل موجود ليس له فعل غيره فله كمالان: كمال أول وهو وجود هذه قوةً، وأخيراً وهو وجوده محركاً. فالنفس الغاذية كمال المغتذي الأول. فأما أيّ تكون تكون هذه؟ وهذا هو الحد الذي يقال له مبدأ البرهان فيبين ما أقوله:

لمّا كان الغذاء إِمّا بالقوة وإِما بالفعل، وما بالقوة فمنه بعيد كالاسطقسات[٣]، ومنه قريب كاللحم والنبات للحيوان، فان الغذاء القريب للنبات لا اسم له. والبعيد هو ما كان المحرك فيه ليس القوة الغاذية، والقريب ما تحركه القوة [١٤٤ب] الغاذية. وهذا أيضاً مراتب: منه الغذاء الحاصل في مغتذ [ى] الحيوان، ومنه الرطوبة الموجودة في أصول النبات، ومنه أقرب من هذا كالدم الحاصل في العروق واللبن في النبات حتى اللين. ومنه الكمال الأخير كالدم الذي صار لحماً، واللبن الذي صار عصباً فناله عصب.

١ قارن أرسطو: De An. II. 4. 416 a 23-25

٢ راجع ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، حيدر آباد، ص ٧١.

٣ قال ابن رشد: والقوة البعيدة في الغذاء، المحرك لها ضرورة غير النفس الغاذية. راجع تلخيص كتاب النفس، الأهواني، ص ١٥.

Bilkuvve olan şeyin mukabili (karşılığı) olan her şey, bilfiil olanın da mukabilidir. Şöyle deriz:[1] "Gıda besleyenden meydana gelir." diyen kimse, "Her gıda benzerinden meydana gelir." diyen kimseyle çelişmez. Çünkü birincisi, gıdadan bilkuvve meydana gelirken, ikincisi bilfiil meydana gelir. Gıdaya ilişen bu çift anlamlılık ortadan kalkar. Oluşun hangi türüyle gıdanın gerçekleştiğine gelirsek, nasıl meydana gelirse gelsin, şu söyleyeceğimiz hususa göre ortaya çıkar: Olan ve bozulan her varlığın kendine özgü bir fiili vardır, başka yerde açıklandığı üzere bundan dolayı (gıda) meydana gelir ve bu nedenle âlemin parçalarından biri hâline gelir. Çünkü doğa (tabiat) bâtıl bir şey yapmaz.

Her oluşun bir oluşturucusu vardır. Oluşturan ya oluşanın türünden veya cinsindendir. Oluşan sınâî (yapay) bir şey ise, oluşturan onun sanatkârıdır ve bu durumda bir yönüyle yapılandan (masnû) farklıdır. Bununla birlikte sanat, farklı maddelerde gerçekleşir. Veya oluşan şey, doğaldır. Doğal varlığın oluşturucusu doğaldır. Özetle, hareketli, hareket ettirenin türünden olabileceği gibi bazen öyle olmayabilir. Çünkü ateş, ateşten meydana gelir, sıcak sıcaktan oluşur. Katılık ya soğuktan veya sıcaktan oluşur. Öyleyse cisimlerin güçlerinin bir kısmı hareket ettiriciyken bir kısmı öyle değildir. Hareket ettirici güç, öncelikle ve doğrudan, kendi türündeki şeyde fâil iken ikincil olarak ve dolaylı olarak ise, başka bir şeyde fâildir. Bu tarz (varlıklardaki etkisi), fiilini icra ettiği maddelere göre değişir. Her hareket ettirici güç, kendine özgü bir varlık nedeniyle mevcut olsa bile, benzer bir fiili meydana getirdiği bir "anlam" bulunur.[2] Unsurlar içerisinde bu güç en fazla ateşte bârizdir. Sonra, havada da öyledir. En az olarak su ve toprakta bulunur. Şu var ki böyle bir şey, parçaları birbirine benzeyen doğal cisimlere ait doğal sûretleri meydana getirir. Ateş bazen ateş taşının çarpıştırılması örneğinde olduğu gibi başka bir şey tarafından meydana getirilir.

Teneffüs eden (nefs sahibi) cisimlere gelirsek, onların hepsinde oluşturucu güç vardır. Bu güç, kısaca, kuvve hâlindeki gıdadan cisimdeki güce benzer bir cisim olarak meydana gelir.[3] Bu durumda zorunlu olarak teneffüs eden cismin varlığında kendine özgü bir yönelim bulunur. Bu yönelim sayesinde kendisine özgü varlığına doğru hareket eder.

1 Karşılaştırma için bkz. Aristoteles, *De Gen et Cor,* I. 5. 322 a 5; İbn Rüşd, *age.*, s. 159.

2 Aristoteles, *De Anima,* II. 4. 419 b 14-15.

3 Karşılaştırma için bkz. Aristoteles, *De Anima,* II. 416 b 24; b 11-14.

وكل ما هو مقابل لما بالقوة فهو مقابل لما بالفعل. فنقول[١]: من يرى أن الغذاء من الغاذّ غير مناقض لقول من قال ان كل غذاء فهو من الشبيه. لأن الأول يصدر عن الغذاء بالقوة، والثاني عن الغذاء بالفعل. والغذاء يقال عليهما باشتراك، فقد يسقط بهذا التشكيك اللاحق الغذاءَ. فأما أيّ نوع من أنواع التكوّن يتكوّن به الغذاء، وكيف يكون فقد يظهر بما نقوله. فنقول: ان كل موجود كائن فاسد فله فعل يخصه ومن أجله كان حسب ما بيّن في غير هذا الموضع. وبذلك صار جزءاً من أجزاء العالم، فإِن الطبيعة لم تفعل شيئاً باطلاً.

ولما كان كل تكوّن فله مكوّن، والمكوّن إِما أن يكون من نوع الكائن أو من جنسه. والمتكوّن إِما صناعيّ – فيكون المكوّن له الصناعة وهي بجهة مخالفة للمصنوع غير انها في موادّ مختلفة – وإِمَّا أن يكن طبيعياً، والمتكوّن الطبيعي فمكوّنه طبيعي. وبالجملة فالمتحرك قد يكون من نوع المحرك وقد لا يكون، فان النار تكون عن النار والحار يكون عن الحار، فأما الصلب فانما يكون عن البارد أو عن الحار. فقوى الأجسام منها محركة ومنها ما ليس كذلك. والقوة المحركة فانها تفعل بالذات وأوّلاً ما هو من نوعها وتفعل ثانياً وبالعرض شيئاً آخر، وذلك بحسب المواد التي تفعل فيها. وكل قوة محركة ففيها مع انها موجود للوجود الذي يخصها معنى به تفعل مثلها[٢]. فأما الاسطقسات فان هذه القوة ظاهرة في النار منها، ثم في الهواء وأخفى ما هي في الماء والأرض. غير أن مثل هذه انما تفعل صوراً طبيعية لأجسام متشابهة الأجزاء. إِلا أنها قد تكون النار عن شيء آخر مثل أن تكون عن قدح الزناد.

فأما الأجسام المتنفسة ففي كلها قوة مكونة. وهي – في الجملة – التي تكوّن من الغذاء بالقوة جسماً شبيهاً بما هي فيه[٣]، فيكون ضرورة ذلك الجسم المتنفس في وجودها الذي يخصها معنى به تحرّك الى الوجود الذي يخصها.

١ قارن أرسطو: De Gen. et Cor. I. 5. 322 a 5 sq؛ ابن رشد: تلخيص، الأهواني، ص ١٥٩.
٢ قارن أرسطو: De An. II. 4. 419 b 14-15
٣ قارن ارسطو: De An. II. 416 b 24; b 11-14

Bu oluşturucu güç, bedende başkandır ve -hayvandaki kalp gibi- o cismin ilkesidir. Bir kısmı ise, hizmetçidir ve her organda bulunur. Kemiğin sûretinde, bilkuvve kemik olan gıdayı taşıyan bir güç vardır. Besin kuvve hâlinde kemiktir ve bilfiil kemiğe dönüşür. Aynı şey, ette ve diğer parçalarda da geçerlidir. Başlangıçta varlığa gelen şey, varlıkta olan gıdadır. Bu durum, başka bir yerde özetlenmişti.

Böyle bir sûrete sahip olan cismin unsurlardan bileşik olduğu; toprak ve sudan terkip edildiği açıktır. Bileşik olan, daha önce açıklandığı üzere, öncelikle parçalarının bir mekânda hareket etmek sûretiyle karışması sonucu oluşur. Bu hareketle parçalar birbirlerine yaklaşırlar. Ardından parçalarının her biri, *Oluş ve Bozuluş* kitabının birinci kısmında açıklandığı üzere, başkalaşır (istihale). Bu ise, soğuklukla meydana gelmez, ancak sıcaklıkla gerçekleşir. Bu sıcaklık, nefsin aletidir ve o "nefsin garîzî sıcaklığı" diye ifade edilir. Bu konudaki söz, *Hayvan Kitabı*'nın on yedinci bölümünde açıklanmıştı.[1]

Doğal sıcaklık, bu nefsin aletidir. Öyleyse besleyici nefs, öncelikle, nefisteki "doğal sıcaklığı" harekete geçirir. O, kendiliğinden/hemen harekete geçer ve garîzî sıcaklıkla gıda hareket eder. Çünkü hareketli olmayan bir şeyin kendisinde bulunmayan bir şeyi hareket ettirmesi mümkün değildir. Önce cismin kendisinde bulunduğu şeyi hareket ettirmelidir. Bu husus, *Semâ'i't-Tabî'î* (Fizik) kitabının sekizinci bölümünde açıklanmıştı.

Bu kuvvet, o hareket gibi harekete neden olur ve kendisinde bilkuvve "yönelim" olarak bulunan şey, bilfiil kendi benzeri hâline gelir. Yaşlık bulunan her şey çok çabuk etkileşime geçip çözündüğü için, teneffüs eden her şeyin bedeni böyle olmuştur.[2] Bu nedenle bedenin bâki kalması için, böyle bir güce sahip olması zorunludur. Çünkü bozulan şeyin yerini bedeli almazsa, beden telef olur.[3]

---

1 Aristoteles, *De Anima,* II. 4. 416 b 29; İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs,* s. 18.
2 Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş (De Generatione et Corruptione),* I. 10. 328 b 4.
3 Karşılaştırma için bkz. İbn Sînâ, *Şifâ (Nefs Bölümü);* Aristoteles, *De Anima,* II. 4. 416 b 19-20.

وهذه منها رئيسة في ذلك الجسد، وهي التي [١٤٥أ] في جزء منها هو مبدأ لذلك الجسم كالقلب في الحيوان. ومنها خادمة جزئية وهي في عضو عضو. فان صورة العظم فيه قوة تحمل الغذاء الذي هو عظم بالقوة فتصير عظماً بالفعل وكذلك في اللحم وكذلك في سايرها. والذي في المبدأ يصير من الغذاء الذي هو ذلك الموجود وقد لخص ذلك في غير هذا الموضع.

وبين ان الجسم الذي له مثل هذه الصورة مركب من الاسطقسات وانه مركب من الأرض والماء. وان المركب كما تبين انما يمتزج أولاً بأن يتحرك أجزاؤه في المكان فيدنو بعضها من بعض، ثم بعد ذلك ان يستحيل كل واحد منهما على الوجه الذي تبيّن في الأولى من كتاب الكون والفساد. وذلك لا يمكن بالبرودة وإنما يكون بالحرارة. وهذه الحرارة هي آلة النفس وهي التي تدعى الحرارة الغريزية النفسانية، وقد لخص القول فيها في السابعة عشر من كتاب الحيوان[١].

فالحار الغريزي هو آلة هذه النفس. فالنفس الغاذية تحرّك أوَّلاً الحار الغريزي وهو المتحرك من تلقائه، وتحرك بالحار الغريزي الغذاء. فان ما لا يتحرك لا يمكن أن يحرك ما ليس هو فيه الا ان يحرك أولاً بجسم هو فيه حسب ما تبين في الثامنة من السماع.

وهذه القوة تحرك مثل هذه الحركة وتصيّر ما هو بالقوة المعنى الذي هو فيه الى أن يكون مثله بالفعل. ولما كان كل ما فيه رطوبة هو سريع الانفعال والتحلّل كان جسد كل متنفس كذلك[٢]. فلذلك ان كان مزمعاً ان يبقى ذلك الجسم فيجب أن يكون له مثل هذه القوة، لأنه ان لم يخلف عوض ما تحلل تلف ذلك الجسد[٣].

١ وأرسطو: De An. II. 4. 416 b 29، وابن رشد: تلخيص كتاب النفس، الأهواني، ص ١٨.
٢ قارن أرسطو: De Gen. et Cor. I. 10. 328 b 4
٣ قارن أرسطو: De An. II. 4. 416 b 19-20

Her doğal cismin kendine özgü bir hacmi vardır ve onunla varlığı kemâle erer. Bu durum, bitkilerin çoğunda ve hayvanda görülür. Bu miktar, (bitki ve hayvanın) ilk oluşumunda (kendisine) verilmemişti. Zira ilk oluşumunda o büyüklüğe doğru hareket edecek bir kuvvesi yoktu. İşte "büyüyen nefs" budur. Bu nedenle besleyen nefs, çözülenden daha fazla gıda üretir ve böylece o organda çözülen miktardan fazlası üretilmiş olur.[1] Böylelikle beden hareket eder ve daha önce olmayan bir büyüklüğe ulaşır.

Bu hareketin gelişme ve büyüme (neşvünemâ) hareketlerini de kapsayacak şekilde genel bir adı yoktur. Bunun mukabili ise, erime ve çürüme hareketidir. Bu hareket, *Oluş ve Bozuluş* kitabının birinci bölümünde özetlenmişti.

Bu başka bir güç olup, beslenme gücünde sûret gibidir ve onun ilk kuvveti ve maddesi gibidir. Çünkü beslenme olmaksızın büyüme gücü olmaz. Bu nedenle beden doğal olgunluğuna ulaştığında, beslenen nefs daha az gıda yapar. Bu gıdanın miktarı, vücutta çözüneni tamamlayacak kadardır. İşte bu, iki nefs türünün fonksiyonu ile ilgilidir.

Beslenen her cisim, ya çoğalır (tenasül) veya çoğalmaz. Çoğalan cisim sûretinin ilgili türünü kuvve hâlinden fiil hâline geçiren bir kuvveti vardır. Bu güç ile beslenen güç arasındaki fark şudur: Besleyici, bilkuvve olanı parça parça yapar ve fiil hâlindeki o parçalar nefsin parçaları hâline gelir. Çoğalma gücü ise, bilkuvve "o tür" olan şeyi, o türden bir cisim hâline getirir ve parçalar bu işte kullanılmaz. Bunun nasıl olduğu, *Hayvan Kitabı*'nın on altıncı bölümünde açıklanmıştı.[2] Bu oluşturucu ile oluşan cismin ilişkisi, sanatın sandalyeyle ilişkisi gibidir. Çünkü oluşturan, bu kitapta *(Hayvan Kitabı)* açıklanacağı üzere, oluşan şeyin maddesinden başka bir şey ortaya çıkarır. Nitekim bu konu, sanat bölümünde açıklanır. Bu kuvvet, cisimde değildir. Aksine orada açıklanacağı üzere, bilfiil akıldır.[3]

1 Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş,* I. 5. 322 a 16-33.

2 Bu kısımla ilgili olarak İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs*, s. 16; İbn Sînâ, *Şifâ*'nın "Nefs" kısmında bu konuyu şöyle özetler: "Beslenme kuvvetinin amacı, şahsın cevherini korumaktır. Büyüme kuvvetinin amacı, şahsın cevherini tamamlamaktır. Üreme kuvvetinin amacı ise türün devamlılığını sağlamaktır."

3 Aristoteles, *De Gen. An,* I. 19. 726 b 15-24; Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla,* Dietrici, s. 44; İbn Bâcce, *Risâletün Yetlû Risâlete'l-Vedâ',* 220[b]. İbn Bâcce bu konuya Risâletü'l-İttisal'de temas etmiştir (İbn Rüşd'ün *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs* ile birlikte), Ehvânî Neşri, s. 107.

ولما كان كل جسم طبيعي له نوع من العظم مخصوص وبه يكمل وجوده كما يظهر ذلك في كثير من النبات وفي الحيوان وذلك المقدار لم يعط من أول تكونه إذ لم يكن كانت له قوة يتحرك بها الى ذلك النحو من العظم. وهذه هي النفس المنمية. فلذلك تكوّن الغاذية من الغذاء أكثر من عوض ما يتحلل حتى يصير في العضو عوضاً مما تحلّل وزيادة[١]، فيتحرك ذلك الجسد ويصير فيه نوع من أنواع العظم لم يكن له.

وهذه الحركة ليس يظهر لها اسم يعمّها و يعمّ اسم حركة النمو واسم حركة النشوء، ومقابليها حركة البلى وحركة الذبول، وقد لخصت هذه الحركة في الأولى من كتاب الكون والفساد.

فهذه قوة أخرى وهي في الغاذية كالصورة والأولى لها كالمادة، إِذ لا يمكن أن تكون [١٤٥ب] المنمية دون الغاذية ولذلك اذا بلغ الجسد تمامه الطبيعي صنعت الغاذية غذاء أقل، وذلك بمقدار ما بقي بما يتحلل منه، هذا فيما له هذان النوعان من أنواع النفس.

ولمَّا كان كل جسم متغذٍ إِما أن يكون متناسلاً أو غير متناسل، فالمتناسل هو الذي لصورته قوة تحرك ما هو لذلك النوع جملةً فتصيّره ذلك النوع بالفعل. والفرق بين هذه وبين الغاذية ان الغاذية تصنع ما هو بالقوة جزءاً جزءاً فتصيّر بالفعل تلك الأجزاء أجزاءها وهذه تصنع ما هو بالقوة ذلك النوع جسما من ذلك النوع ولا تستعمل فيه أجزاءها، وقد قيل كيف ذلك في السادسة عشر من الحيوان[٢]. ونسبة هذا المكون في الجسم المتكوّن كنسبة الصناعة الى الكرسي، فإِن المكوّن على ما بين في ذلك الكتاب يكون في غير مادة المتكون كما يعرض ذلك في الصناعة. وهذه ليست في جسم بل هي عقل بالفعل[٣] على ما تبين هنالك.

١ قارن أرسطو: De Gen. et Corrup. I. 5. 322 a 16-33

٢ وابن رشد: تلخيص كتاب النفس، الاهواني، ص.١٦ ولخص ابن سينا بيان أفعال القوة الغاذية فقال: وبالجملة فان القوة الغاذية مقصودة ليحفظ بها جوهر الشخص، والقوة النامية مقصود ليتم بها جوهر الشخص، والقوة المولّدة مقصودة ليستبقى بها النوع.

٣ أرسطو: De Gen. An. I. 19. 726 b 15-24؛ ابن باجة، رسالة يتلو رسالة الوداع، ٢٢٠ب؛ آراء أهل المدينة الفاضلة، ديتريمي ص ٤٤. وأشار اليه ابن باجة في رسالة الاتصال (مع تلخيص كتاب النفس، الأهواني، ص ١٠٧.

Hâlbuki beslenen güç/kuvvet ise, cisimdeki bir güçtür, çünkü o, heyûlânîdir. Bu nedenle bu kuvvet kendisine uygun bir maddede "fâil" olup o türün aynısı hâline gelecek şeyi onda oluşturduğunda, o sûret, o yönde bir hareket (çoğalma) meydana getirmiştir. Bu oluşturucu kuvvetin fiilinin besleyici kuvvet olmadığı açıktır. O, başka bir şeydir. Açıktır ki oluşturucu kuvvet olarak tanımladığımız bu güç, aynı yolla kendisi gibi bir şey oluşturmaz. Bu kuvvet, sürekli, belirli bir cisme bitişik olarak vardır. Bu kuvvet -daha önce açıklandığı gibi- bilkuvve hareketli olan bir şeyi hareket ettirmek üzere bir cisme ilişen kuvvettir.[1]

Böyle bir sûrete sahip cisim, havada ve suda bulunur. Böyle şeylerin oluşması, başka hareket ettiricilerden kaynaklanır. Bu durum, hayvanda meydana gelen kokuşmaya benzer. Bunlar, çoğalmayan cisimlerdir. Fakat onlara varlıklarından daha fazlası verilmemiştir ve onların türlerinin varlığını sürdürmesi başka bir türe muhtaçtır. Teneffüs eden ve çoğalan cisimlerin türleri ise, varlıklarıyla birlikte kendilerine varlıklarını sürdürebilecek güç verilen cisimlerdir. Bu güç onlara varlıklarının sürekliliğini kazandırır. Çünkü sonradan gelen, bitişme hâlindedir ve o varlığın bitiştiği şey tarzındadır ve zorunlu varlık mertebelerinin en eksiğidir.

Tenâsülü (çoğalma) olmayan türlere gelirsek, onların bitişmeleri, varlık döngülerinin düzeninden ibarettir. Bu ise, zorunlu varlık mertebelerinin en değersizidir. Öyleyse tenâsül yoluyla çoğalan mutlak olarak zorunlu varlık, en şerefli mertebedeki Zorunlu Mutlak Varlık ile zorunluluğun kendisinde düzen anlamına geldiği en aşağı varlık mertebesi arasında orta bir yerdedir. Heyûlânî cisimlerde zorunlu varlık bulunmadığı için, onun yerini tenâsül (çoğalma) almıştır. Tenasül, cisimde gıdanın hareket etmesini sağlayan bir güç bulunmasıyla gerçekleşir. Ta ki bu gıdadan, o güce, yani oluşturma gücüne benzer bir cisim meydana gelir. Bu cismin durumunun nasıl olduğu açıklanmıştı. Bu güç, tohumlularda "tohum" diye isimlendirilen şeydir. *Kitâbü'l-Hayvan*'da bu konu işlenmişti. Bu üreme gücü, büyüme gücü için sûret gibidir ve büyüme hareketinin nihaî yönelimidir. Hareketini kemâle ulaştırmak için ona bitiştiğinde fâil olur. Beslenme gücü ise onun maddesi gibidir. Büyüme başlangıç gücü, üreme ise gayesidir. Biz, beslenme için bundan daha yetkin bir güç bilmiyoruz.

1 Aristoteles, *De Anima,* II. 415 a 29.

والقوة الغاذية هي قوة في جسم لأنها هيولانية. فلذلك إِذا فعلت هذه القوة في المادة الملائمة لها وكوّنتها لها أن تصيّر فيها ذلك النوع بعينه، كانت تلك الصورة محركة هذا النحو من التحريك[1] فتبين أن فعل هذه القوة المكونة ليس بقوة غاذية، بل هي شيء آخر. وهذه القوة التي قلنا انها مكوّنة للنوع تبيّن انها ليست تكوّن بأن تصيّر آخر مثله لا على جهة ما يقال في الموضوع انه مثل الصناعة. وهذه القوة أبداً انما توجد مقترنة بجسم ما لتحرك ما لها ان تحرك وهو المتحرك بالقوة على ما تبيّن قبل.

وهذا الجسم الذي مثل هذا صورته قد وجد في الهواء وفي الماء. فيكون تكوّن أمثال هذه عن محرّكات أخر، وذلك مثل العفونة في الحيوان الذي يتكوّن عنها. فهذه أجسام غير متناسلة ولكنها لم يعط أكثر من وجودها فقط. واحتاج نوعها في استمرار وجوده الى نوع آخر. وأنواع الأجسام المتنفسة المتناسلة هي التي أعطيت مع وجودها قوة تعطيها اتصال وجودها. فان التالي بحال الاتصال، وهو بوجه ما اتصل وجود. وهو أنقص مراتب الوجود الضروري.

فأما الأنواع غير المتناسلة فاتصالها هو انتظام أدوار وجودها، وهو أخص مراتب الوجود الضروري. فالمتناسل هو وسط بين أشرف مراتب الوجود وهو الوجود الضروري الاطلاق، وبين أخس مراتب الوجود وهو الذي معنى الضروري فيه الانتظام. ولما لم يكن في [١٤٦أ] الأجسام الهيولانية الوجود الضروري أعطيت التناسل عوضاً منه. والتناسل يكون بأن تكون فيه قوة يحرك بها الغذاء حتى يصير منه جسم له مثل هذه القوة أعني قوة التكوين، وقد قيل كيف حال هذا الجسم. وهذا يسمى البزر فيما له بزر، وقد فحص عنه في كتاب الحيوان. فهذه القوة هي كالصورة لتلك، وكأنها طرف حركة المنمية، فلذلك انما تفعل هذه اذا قارنت تلك لكمال تحريكها. وتكون الغاذية كالمادة لهذه، والمنمية كالتوطئة، وهذه كالغاية، ولسنا نجد للغاذية قوة أكمل من هذه.

١ De. An. II. 415 a 29.

Beslenen gücün, böyle cisimlerde sürekli olarak bulundukları bedenin korunmasını sağlamak üzere ihtiyaç duyulandan daha çok besin yaptığı açıktır. Bu fazlalık öncelikle büyümeye dönüşür. Büyüme tamamlandığında, ondan tohum oluşur. Tohum, son besinin fazlasıdır. Bu nedenle üreme gücü, yaşlılık hâlinde ortadan kalkar. Bu dönemde beslenme, sadece bedenin varlığının korunmasına yöneliktir. Bu durumda besleme gücü (üreme gücünden) ayrılır ve tek başına geride kalır. Beslenen nefsin mahiyeti, varlık sebebi, hangi araçlara sahip olduğu belli olmuştur. Bu kuvvetleri ise tek bir mevzudadır. Onun bir parça olması veya ardışık olarak gelmesi, birdir. Her ikisi de bitkilerin çoğunda ve belirli hayvanlarda görülür.

وبيّن أن الغاذية تصنع دائماً في أمثال هذه الأجسام غذاء أكثر مما يدعو اليه حفظ الجسد الذي هي فيه. وان تلك الزيادة تنصرف أوّلاً الى النمو فاذا كمل كان منها البزر. والبزر هو فضلة الغذاء الأخير. ولذلك لا تعدم قوة التوليد إِلا عند الهرم. فتكون الغاذية إِنما تقتصر منها على حفظ الجسد فقط، وعند ذلك تنفرد الغاذية عن هذه وتوجد وحدها فقط. فقد تبين ما النفس الغاذية، ولم هي، وأي: الآلات آلتها، وهذه وقواها في موضوع واحد، سواء كان جزءاً واحداً، أو كان متتابعاً فيها – على ما نجده في كثير من النبات وفي حيواناتٍ ما.

ÜÇÜNCÜ FASIL

DUYU GÜÇLERİNE DÂİR

Her cisim, başka yerde de açıklandığı üzere, madde ve sûretten oluşur. Her ikisi de cisimden başka iken, cisim o ikisiyle mevcuttur. Madde, madde oluşu bakımından, özü gereği sûretli değildir, sûreti kabul eder. Cisimde sûret, maddeden bilfiil ayrı bulunmadığı gibi madde de bilfiil sûretten ayrı olarak bulunmaz. Fakat her ikisi de, kendilerinden bileşik olarak var olan cisimde bilkuvve olarak ayrı bir hâlde bulunur. Bu durum, olan ve bozulan cisimlerde açıktır.

Dairesel cisimlere (cirm) gelirsek; cisim, madde ve sûret, onlara ve olan ve bozulan cisimlere ortaklık yoluyla[1] söylenir. Bunların durumu başka bir yerde özetlenmişti. "Alet (kullanan)"[2] bir şeyin maddesi, sûretten ayrılabilir. Bu ayrılma, bozulma esnasında ortaya çıkar[3] ki bu husus, *Semâ'i't-Tabî'î* kitabının birinci bölümünde özetlenmişti. Öyleyse buradan, işaret edilen şeyin ayrışmadığı ve başkalaşma yönlerinden herhangi birisiyle bilfiil başkalaşmadığı bellidir. Sadece işaret edilen şeyin oluş ve bozuluştaki hareketlenmesinde başkalaşır.

Madde, kesinlikle sûretten ayrı bulunamaz. Hatta ayrılırsa, başka bir sûrete bitişmiş olarak bulunur ve onda sûretsizlik ortaya çıkar. Bazen zorunlu olarak sûretin kendiliğinden maddeden ayrılması gerekir. Sûretin bu durumu, ya başka maddeye bitişmekle veya kendi başına kalmakla olur. Aksi hâlde, onlardan birinin herhangi bir şekilde diğerinden başka olması mümkün olmaz, başkalaşma anlamsız hâle gelirdi. Buradan, başka imkânsızlıklar ortaya çıkar. Bunlardan biri, oluş ve bozuluşun dolayısıyla da hareketin anlamsız (bâtıl) olmasıdır. Hareketlinin türünden olan hareket ettiricinin varlığı da kalkardı. Suyun maddesi bozulup buhar hâline geldiğinde buharın sûretine bitişir. Bu bitişme, buhar sûretinin ona özgü bir sûret meydana gelmesi tarzında değil, sürekli olarak bitişik hâlde bulunması şeklinde olur.

1 İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabî'a,* s. 71

2 İbn Rüşd burada "araçsal alet" (âleten aliyyeten) kavramını cismânî alet anlamında kullanmaktadır. Bkz. İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs,* Ehvânî Neşri, s. 74. Bu konuyla ilgili olarak *Telhîsü Mâ Ba'de't-Tabî'a* adlı eserinde İbn Rüşd, "Maddede durum böyledir. Zira değişim, maddeye işaret edilen değişen parça olması hasebiyle ilişir; madde olması bakımından değil." der.

3 Karşılaştırma için bkz. Aristoteles, *Fizik,* IV. 2. 209 b 9; III. 6. 207 a 25; I. 7. 19 b 25.

الفصل الثالث

القول في القوى الحسّاسة

كل جسم فإِنه على ما تبين في غير هذا الموضع مؤلف من صورة ومادة، وكلاهما غير جسم، والجسم هو موجود بهما. وليس المادة من جهة ما هي مادة ذات صورة بالذات، لكنها قابلة للصورة. وليست الصورة في الجسم منحازة توجد بالفعل عن المادة، ولا أيضاً المادة فيه منحازة بالفعل عن الصورة. لكن كل واحد منهما في الجسم المؤتلف منهما منحاز عن الآخر بالقوة، وهذا بيّن في الأجسام الكاينة الفاسدة.

وامّا الاجرام المستديرة، فان الجسم والمادة والصورة يقال عليها وعلى الاجرام الكاينة والفاسدة بالاشتراك[١]، وقد لخص أمرها في غير هذا الموضع. ومادة ما آلية[٢] قد تنحاز عن صورة وذلك يظهر عند الفساد[٣]، وقد لخَّص ذلك في الأولى من السماع، فبيّن من هذا أن المشار اليه غير متميز ولا متغاير بالفعل بوجه من وجوه التغاير. وانما يتغاير عند تحرك المشار اليه في كونه وفساده.

والمادة ليست توجد منفردة عن الصورة اصلا، بل تنفرد فتوجد مقترنة بصورة اخرى، ويظهر فيها عدم الصورة فقد يجب ضرورة من هذا أن تكون الصورة منحازة بنفسها أيضاً عن [١٤٦ب] تلك إِما مقترنة بمادة أخرى أو منفردة بنفسها، والاّ لم يمكن أن يكون أحدهما غير الآخر بوجه، وكان التغاير أمراً باطلاً، ولزم من ذلك محالات أخر: منها أن يبطل الكون والفساد، وبالجملة الحركة، ويبطل وجود المحرك الذي من نوع المتحرك.

---

١ قارن ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٧١.

٢ واستعمل ابن رشد ''آلة آلية'' في معنى ''آلة جسمانية''. انظر تلخيص كتاب النفس، الاهواني، ص ٧٤. ويقول في تلخيص ما بعد الطبيعة، حيدراباد ص ٥٤، ''وكذلك الأمر في المادة فان التغير إنما يلحقها من حيث هي جزء متغير وهو المشار اليه، فأما بما هي مادة فلا''.

٣ قارن أرسطو: Phys. I. 7. 191 a 10. IV. 2. 209 b 10

Sûretin kendisiyle birleşerek meydana geldiği bir maddesi vardır ve bu kendisiyle sûret kazanılan heyûlâda olduğu gibi değildir. Bilakis sûret doğal olarak bir mevzuda bulunmalıdır ve onun kendi başına varlığı yoktur. Çünkü o, heyûlânî sûrettir veya sûret sahibi maddenin varlığına uygun bir sûreti vardır. Çünkü madde sûret ile şekil kazanınca sûret maddenin mevzusu hâline gelir. O ise, varlığında sûreti olmaksızın, maddedir. Bu nedenle onda kuvve hâlinde karşıt sûretler vardır. O kuvvet, zorunlu olarak ona eklenir ve kendisinden ayrılmaz. Bu nedenle karşıtı olmayan bir sûret mümkün olsaydı, sûretin bulunduğu madde sadece mevzu olur ve sadece isim ortaklığı yoluyla madde olurdu.[1] Çünkü heyûlânın kendiliğinde sûretlerden herhangi birine bir nispeti yoktur. Aksine bütün sûretler, onun için eşittir. Çünkü hareketli her şeyin bir hareket ettiricisi vardır. Örnek olarak, hiçbir zaman sûretten yoksun kalmayan işlenmiş ahşabı verebiliriz. Bir sûret onda meydana geldiğinde -hangisi olursa olsun-, ahşap, ondan başka zıt bir sûreti de kabul edicidir. Sûret kendisine geldiğinde ise, onu harekete geçirir. Hareket ettirenler, iki sınıftır: Birincisi, mütecânis olmayandır. Örnek olarak, dairesel cisimleri hareket ettireni verebiliriz. O, söz konusu cisimleri zorunlulukla hareket ettirir. Ya da aynı cinstendir. Böyle ise, onun heyûlâsı vardır. Heyûlâ, ilkinin zıddı (başka) bir sûreti de kabul edicidir. Söz gelişi A ve B, su olsun. A ve B'de su sûreti bulunur ve soğuktur, onda soğukluk bilfiildir. Su ise, kuvve hâlinde havadır. Havanın kuvvetinin üzerinde H bulunsun. A ve B'de B ve H vardır. B olması yönüyle hareket ettirirken H olması yönüyle hareket eder. Onun mukabili ise A'dır ve A ve C'dir. Bu ise, onun sûretidir. Onda M bulunur. M, bilkuvve şeyin varlığıdır. Bilkuvve olan, bir hareket ettirici olmaksızın, hareket etmez. Öyleyse A ve B ile E ve C cisimleri, H ve M olmaları yoluyla sakin iken, B ve C olmaları yönüyle de hareket ettiricidir. H'nin kuvveti, zorunlu olarak C'den, M'nin kuvveti ise B'den hareket eder. B C'ye denk olursa, kendisi veya onlardan biri hareket etmez. Biri güçlü olursa -ki bu B olsun- zorunlu olarak A ve M'yi hareket ettirir. Bu durumda madde, B hâline gelir. Mevzusu ise, zorunlu olarak, onun lazımı olan H'dir. Çünkü B ve C, hemcins ve zıtlardır.

1 Tekabülün meydana gelebilmesi için bir mevzunun bulunması gerekir. Zira konunun olmadığı durumlarda karşıtlık da bulunmaz. Aristoteles, *Fizik,* 1. 7. 191 a 15; Plotinus, II. p. 202.

وأيضاً فكما توجد مادة الماء – اذا فسد فصار بخارا – مقترنة بصورة البخار، لا على أن تحصل صورة البخار صورة لها تخصها بل هي أبداً مقترنة بها، فالصورة إِما أن تكون لها مادة لا على أنها هيولى لها يتصور بها كما تصورت المادة بها اذ كانت ذلك الجسم، بل على انها، كما كانت بالطبع، موجودة في موضوع، ولا قوام لها بنفسها، لأنها صورة هيولانية او كانت لها تلك على وجه مناسب لوجود المادة ذات صورة. فان المادة لما تصورت بصورة صارت موضوعاً لها وهي مادة غير مصورة في وجودها. فلذلك تكون فيها الصور المتقابلة بالقوة. فتكون تلك القوة لاحقة ضرورية لا تفارقها. ولذلك إِن أمكن أن تكون صورة لا مقابل لها فإِن المادة التي فيها إِنما هي موضوع فقط[١]، فليست مادة إِلا باشتراك الاسم فإِن الهيولى لا نسبة لها في ذاتها إِلى صورة من الصور بل كلها لها بالسواء. لأن كل متحرك فله محرك كالخشب الصناعية وهي لا تخلو من صورة أصلاً، واذا حصل فيها صورة ما، ايّ صورة، كانت عند ذلك قابلة للمضادة الأخرى. فإِذا وردت عليها حرّكتها. والمحرك صنفان: إِما غير مجانس محرك الأجسام المستدير فهو يحركها بالضرورة وإِمّا مجانس، فله هيولى، وهي أيضاً قابلة للصورة المضادة للأولى. فليكن آب ماء. ففي آب صورة الماء، فليكن ذلك بردا، ففيه برد بالفعل وهو هواء بالقوة. فليكن قوة الهواء عليها ه. ففي آب "بَ" و "ہَ" ا فلذلك يحرك من جهة أنه بَ ويتحرك من جهة انه ہَ. وما يقابله هو آو على آ جَ، ففي آ جَ جَ، وهو صورته وفيه مَ وهو كونه ما بالقوة. وما بالقوة لا يتحرك دون محرك. فجسما آ بَ، آ جَ ساكنان بما هما ہَ و مَ ومحركان بما هما بَ و جَ. فقوة ہَ تتحرك ضرورة عن جَ وقوة مَ تتحرك عن بَ. فإِن كان بَ مساوياً لِ جَ لم يتحرك ولا واحد منهما. وإِن كان أحدهما أقوى وليكن بَ حرّك ضرورة آ مَ وصارت المادة ب وموضوعة لـ بَ لزمها ضرورة ہَ، لأن بَ جَ متجانسان وأضداد.

١ فلا بد من موضوع للتقابل، حيث لا يوجد تضاد عند عدم الموضوع، انظر ارسطو: Phys. I. 7. 191 a 15؛ أيضاً: Plotinus (Mack.) II. P. 202

Hâlbuki sûretlerin bulunmasının mümkün olduğu zıt olmayan şeyler ise, böyle değildir. Şöyle ki: Bu cisim, ahşaptır ve bilkuvve sandalyedir. Ahşap, sandalye olabilir ve daha önce olduğu gibi ahşaptır. Çünkü sandalye sıcağın soğukla hemcins olması tarzında ahşabın hemcinsi değildir. Ya da sandalyenin ahşaptaki kuvve hâli, özü gereği ahşaptan ayrılmış değildir. Ya da ahşap, başka bir tarz olmanın dışında, ahşabın kendisindeki kuvvenin varlık sebebi değildir.

Sıcağa ve soğuğun kuvvetine gelirsek, onun sıcak olması, bilkuvve soğuk olmasının sebebidir ve bu sebeple böyle olmuştur. Çünkü sıcak ve soğuğun maddeye nispeti, birdir. Buna göre madde, sıcaklığı kabul ettiği yönden soğukluğu da kabul eder. Sıcak ve soğuk ise, birbirinden farklıdır. Madde her ikisini aynı anda kabul etseydi, ortada bir başkalık kalmazdı. Hâlbuki o ikisi birbirinden başkadır. Çünkü doğruluğu kabul etme özelliği olan madde ve doğru olan şey, zıtlıkta ilk sebeptir.[1] Çünkü doğru, tamamlanmıştır ve özü gereği tam değildir. Bu nedenle, onun ortası ve iki ucu vardır, çünkü bitişiktir (muttasıl). Bitişik her şey, parçaya sahiptir. Şu var ki bu söz, zıtların varlığının sebebini araştırmaya lâyık bir sözdür. Daha büyük veya daha küçük bir cisimde bulunmadan, kendisine ait hareket eden bir kuvvetin sayesinde "daha çok" veya "daha az" olacağı bir anlamı (sebep) yoktur. Cisim ise, o cismin bilfiil olması yönüyle, "daha büyük" veya "daha küçük" olabilir. Çünkü doğal olarak mevcut olan büyüklük, cisme cisim "kendisi olması" itibariyle aittir. "Daha az" veya "daha fazla", bilfiil mevcut olmaları yönüyle, iki zıt için vardır. "Daha çok" ve "daha az", birbirine kıyasla söylenebilir. Bu nedenle heyûlâsı tek olan şey hakkında, zorunlu olarak, birinin etken (fâil), diğerinin edilgen olduğu söylenmelidir. Heyûlâsı tek olmayan söz konusu olduğunda ise, onlardan biri ötekinden etkilenmez. Aksine hareketli hareket eder, hareket ettiren hareket ettirir!

Heyûlâ, ya yakındır ya da uzaktır. Yakın heyûlâsı tür bakımından bir olan iki şeye örnek, hava ve sudur. Uzak heyûlâsı tür bakımından bir, yakın heyûlâsı ise tür bakımından farklı olan iki şeye örnek olarak ise,

1 Fakat doğrusal çizgide durum böyle değildir. Zira ondan olan konu itibariyle ona doğru değildir. Karşılaştırma için bkz. Aristoteles, *Fizik,* VIII. 8. 264 b 14. İbn Rüşd, *Semâ'i't-Tabî'î,* Haydarâbâd, s. 61.

فليس كذلك مما يمكن الصور فيه غير متضادة [١٤٧أ] [مثال] ذلك أن هذا الخشب وكرسي بالقوة. فقد يكون كرسيا وهو خشب كما كان. فإن الكرسي غير مجانس للخشب على ما يجانس الحار البارد، ولا افتراز قوة الكرسي بالخشب بالذات للخشب، ولا الخشب سبب وجود القوة في الخشب إلاَّ على جهة أخرى.

فأما الحار وقوة البارد، فان وجوده حارا هو سبب كونه بارداً بالقوة، ومن أجله كان ذلك، لأن نسبة الحار والبارد الى المادة نسبة واحدة. فمن الجهة التي تقبل الحار فمن تلك الجهة تقبل البارد بعينها وهما متغايران. ولو قبلتهما معاً لما بقي هنالك تغاير أصلا. وانما كانا متغايرين لأن المادة التي لهما تقبل الاستقامة، والمستقيم هو السبب الأول في التضادّ[١]، لأن المستقيم هو متمم وليس بتام بذاته. فلذلك له وسط وطرفان، لأنه متصل، وكل متصل فهو ذو أجزاء - إلا أن هذا القول يليق بالنظر في سبب وجود الأضداد – وليس للقوة المتحركة التي هي له معنى يكون به أكثر أو أقل، إلاّ أن تكون في جسم أعظم أو أصغر. والجسم يكون أعظم وأصغر من جهة انه بالفعل ذلك الجسم، لأنه بما هو صار له ذلك العظم الموجود بالطبع والأقل والأكثر إنما هما موجودان للمتضادين من جهة أنهما موجودان بالفعل. والأكثر والأقل يقالان بالاقتياس، فلذلك يلزم ضرورة فيما هيولاه ليست بواحدة لم ينفعل كل واحد منهما عن صاحبه، بل تحرّك المتحرك وحرّك المحرك.

والهيولى إما قريبة وإما بعيدة. فاللذان هيولاهما القريبة واحدة بالنوع كالهواء والماء. وأما اللذان هيولاهما البعيدة واحدة بالنوع والقريبة مختلفة بالنوع

١ وليس ذلك في الخط المستقيم لأن ما منه غير ما اليه بالموضوع، وقارن ارسطو: Phys. VIII. 8. 264. b 14 sq أيضاً ابن رشد: السماع، حيدر اباد، ص ٦١.

sandalye ustasını ve ahşabı verebiliriz. Bu nedenle bir ahşapta usta, özü gereği, diğer ustalardan büyük olmaz. Uzak heyûlâ bu şey için ortak (hareket eden ve edilen arasında) olduğunda, ahşap ustayı hareket ettirir. Örnek olarak, sanatkâra gelen bitkinliği verebiliriz ve bu durum uzak heyûlâda böyledir.[1] Heyûlâları hiçbir sûrette ortak olmadığı takdirde, bir şeyi hareket ettiren her hangi bir şeye, hareket edenin bitkinliği ilişmez. Fakat heyûlâ sahibi olması yönüyle, hareket ettiricinin hareketlide bir nispeti bulunmalıdır. Küresel cisimlerde ve unsurlarda durum böyledir. Hareket ettiricinin bir heyûlâsı yok ise, hareket ettirici, bir bitkinlik ve nicelikte hareketliye dönük bir nispeti olmaksızın hareket ettirir, çünkü onun parçaları yoktur. Hareket ettiren kendi kendine yeterli değil ise, onun hareketini, bir yardımcıya nispet durumu takip eder. Bazen hareket ettirmesi bazen ettirmemesi mümkün ise, bunun örneği akıldır. Ya da o, ortada bulunan (vasat) şeylerin çoğuna ilişen farklı hareketler verebilir. Hareket ettirici (muharrik), kendi başına hareket vermede yeterliyse, o, zorunlu ve sürekli hareket ettiricidir ya da onun hareketi, birbirine benzeyen sürekli harekettir. İlk hareket ettirici böyledir.

Her cisimde madde, var olmak için zorunlu olarak yakın ya da uzak bir sûret almaya muhtaçtır. Bu konuda gerçek, Platon'un söylediği üzere, eksikliği ve çirkinliği nedeniyle maddenin kendini göstermekten kaçtığıdır.[2] Böylelikle madde, mümkün olabilecek herhangi bir sûretle gizlenir. Bunlar, sûretten yoksun olduğunda maddeye ilişen hâllerdir. Şimdi soyutlanma hâlinde sûrete ilişen şeylere ve bunun nasıl olduğuna bakalım!

Bu konuda belirleyici ilke şudur: İşaret edilen cisim, var olmuşken işarete konu olabilir. Çünkü ondaki sûret ve madde arasında herhangi bir şekilde -kuvve veya fiil- başkalaşma yoktur.[3] Bu ikisi tek şeydir[4] ve o işaret edilen şahıstır.

---

1 Karşılaştırma için bkz. Fazlurrahman, *Avicenna's Psychology,* s. 58 ve 141.
2 Plotinos, *Enneads* II (Mack.), s. 182 ve 195-6. Platon bunu *Timaios* diyaloğunda ifade etmemiştir.
3 Aristoteles, *Metafizik,* O. IX. 8. 1050 a 15.
4 Aristoteles, *Metafizik,* H. VIII. 1045 b 21.

فكالصانع والخشب في الكرسيّ، ولذلك لا يكون صانع أعظم من صانع عند خشب واحد بعينه. ولما كانت الهيولى البعيدة مشتركة لذلك قد يحرك الخشب الصانع مثل الكلال الذي يلحقه[١]، وعند ذلك الهيولى البعيدة. فان كل شيء يحرك شيئاً – وهيولاهما شيئان غير مشتركين أصلا – لم يلحق الكلال المحرك، لكن لكونه ذا هيولى لزم أن يكون للمحرّك عند المتحرك نسبة. وذلك كالأجرام المستديرة والاسطقسات. فإن كان المحرّك لا هيولى له فذلك المحرك يحرك دون كلال ودون نسبة الى المتحرك في الكم لأنه ليس بذي أجزاء. وان لم يكن مكتفياً بنفسه [١٤٧ب] يتبع تحريكه نسبة الى المعاضد له فان أمكن أن يكون تارة يحرك وتارة لا، كالعقل، وحرك تحريكاً مختلفا ما يعرض في أكثر المتوسطة. فإن كان مكتفياً بتحريكه بنفسه فذلك محرك ضرورة دائماً أو حركة سرمدية متشابهة كالمحرك الأول.

فالمادة في كل جسم يحتاج في وجودها ضرورة الى التلبس بصورة إما قريبة وإما بعيدة. والأمر فيها على ما يقوله فلاطن[٢] انها لفقرها وقبحها يهرب من أن يظهر بنفسها فكأنها تستتر بأي صورة امكنت. فهذه الأحوال تلحق المادة عند تجردها عن الصورة. فلننظر ما يلحق الصورة عند تجردها وكيف يكون ذلك.

والمبدأ الذي يقضي على ذلك هو أن الجسم المشار اليه عند وجوده يشار اليه فان الصورة فيه والمادة لا تغاير بينهما أصلا[٣] بوجه إما بالقوة وإما بالفعل. فهما شيء واحد[٤] وهو ذلك الشخص المشار اليه.

١ قارن فضل الرحمن: Avicenna's Psychology, p. 58 & 141
٢ قارن: Plotinus: Enneads II (Mack.) p. 182 & 195 – 6، ويظهر ان افلاطون لم يقل به في طيماؤس.
٣ قارن أرسطو: Met. Θ. IX. 8. 1050 a 15
٤ قارن ارسطو: Met. H. VIII. 1045 b 21

Her şeyin belirli bir şeye yönelimi vardır.[1] Bir şey başka bir şeyden ayrı olarak var olmuşsa, o şey diğer şeyden ayrı olarak bulunur. Acaba aralarında kesinlikle bilfiil başkalaşmanın bulunmadığı iki şeyin arasında nasıl olur da bilkuvve başkalaşma bulunabilir? Parçaları birbirine benzeyen bitişik tümelde parça bulunduğunda, bütündeki iki parça bilfiil ve kuvve hâlinde birbirinden farklıdır. Çünkü başkalaşma, bir açıdan sûretten kaynaklanırken, başka bir yönden maddeden kaynaklanır. Sûret ve maddenin bilfiil bir olup, kuvve hâlinde birbirinden başka olmasına gelirsek; kuvve sürekli maddedir. Maddenin durumu daha önce metafizik kitabında zikredilmişti.[2] Burada kuvve, başkalaşan şeyle ilgili bilkuvve sözümüzden başka bir anlama gelir. Öyleyse burada sûretin varlığı, bilkuvve maddeden başkadır. Şu var ki, o ikisi başkalaşır ve toplam dağılır. Hatta başka bir tarzda olur. Çünkü toplama özgü sûret bozulduğunda, zorunlu olarak bozulur. Madde ise, başka bir sûretle tasavvur edilir ve bu teşkil ile başka bir sûret meydana gelir. Şu var ki onun birinci sûretin türüne nispeti, bu kez kendisinde bulunur. Bu durumda nispet, bilfiili andırır. Başka bir bölümde bu görüş ayrıntılı olarak incelenmişti.

Sûrete gelirsek, onda maddede olduğu gibi bir hareketin bulunup başkalaşması mümkün değildir. Şu var ki sûret, zorunlu olarak başkadır. Böyle iken, "başka" olarak nasıl var olur? Sûretin özü gereği hareketli olmayışına gelirsek, bu, açıktır, çünkü sûret bölünmeyendir. Dolaylı olarak hareket etmesi ise imkânsız sayılamaz. Nitekim *Semâ'i't-Tabî'î (Fizik)* kitabında bu husus açıklanmıştı. Fakat dolaylı hareketiyle bir şey hâline nasıl gelir? Sayesinde "başka" hâline geldiği böyle bir hâl onda nasıl bulunur?

Şöyle deriz: Bilinmesi zorunlu şeylerden biri şudur: Doğa boş/bâtıl iş yapmaz veya varlıkta bâtıl bir iş yoktur. Her varlık, ya başkası ya da kendisi nedeniyle var olmuştur. Başkası nedeniyle var olanın gayesi, kendisinden dolayı var olduğu o şeyle bağlantı kurmaktır (ittisal).

1 Aristoteles, *De Generation and Corruption (Oluş ve Bozuluş),* II. 10. 336 b 4; İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabî'a,* s. 143.

2 Krş. Aristoteles, *Metafizik,* K. XI. 1060 a 20, 107, b 12; 107l a 10; 1042 a 27.

وان كل شيء هو غرام مّا[١]، فان الشيء متى وجد مفارقاً للأمر، فان الأمر قد يوجد مفرقاً للشيء. وأما كيف يكون شيئان لا تغاير بينهما بالفعل أصلاً فيكون التغاير بالقوة، فعلى ما يكون الجزء في الكلي المتصل المتشابه الأجزاء، فإِن الجزأين في الكل واحد بالفعل متغايران بالقوة. فان التغاير هو من وجه من أجل الصورة، ومن جهة أخرى من أجل المادة. وأمّا كيف تكون الصورة والمادة شيئاً واحداً بالفعل ويتغايران بالقوة، والقوة أبداً إِنما هي المادة فقد بان أمره فيما بعد الطبيعية[٢]. والقوة هنا تدل على غير ما يدل قولُنا ''بالقوة'' فيما يتغير فليس وجود الصورة هنا غير المادة بالقوة على ان أحدهما يتغير فيفترق المجتمع، بل على جهة أخرى. فان الصورة المختصة بذلك المجتمع اذا فسد فسدت ضرورة، وتتصور المادة بصورة أخرى، ويصير بذلك التشكيل مجتمع آخر، غير أن نسبتها إلى نوع الصورة الأولى توجد عند ذلك فيها، فتصير بهذهالنسبة محاكية لما بالفعل، وقد استُقصي القول فيها في غير هذا الموضع.

فأما الصورة فلا يمكن فيها أن تتحرك كما أمكن في المادة فتصير غيرا، إِلاَّ انها غير بالضرورة. فكيف توجد غيرا؟ أما انها لا تتحرك بالذات فذلك بيّن، لأنها غير منقسمة وأما أن تتحرك بالعرض فذلك غير ممتنع، كما تبين في السماع. لكن حركتها بالعرض كيف تصير بها شيئاً، والحركة بالعرض؟ وكيف وجود هذه الحال لها حتى تصير بها غيرا؟

فنقول: إن من الأمور التي يجب ان يعترف بها ان الطبيعة لا تصنع امراً باطلا، ولا في الوجود أمر باطل أصلا، وكل موجود إِما أن يكون لأجل غيره أو لأجله. [١٤٨أ] وما هو لأجل غيره فغايته اتصاله بذلك الشيء الذي وُجد له.

---

١ قارن أرسطو: I. p. 379; De Gene. Cor. II. 10. 336 b 4 . ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ص ١٤٣.

٢ قارن أرسطو: Met. K. XI. 1060 a 20; 107 = b 12; 1071 a 10; 1042 a 27

İttisal;

(a) Ya [varlık]tadır: Söz gelişi nefsin bedenle, başkalaşan şeyin başkalaştıranla bağlantı kurması gibi. Bunun başkalaşma, edilgenlik, meleke veya onun yerini alacak bir şey olması birdir.

(b) Ya da heyûlânın ittisalidir. Bu ise cismin cisimle bağlantı kurmasıdır ve birkaç türlü olur. Bunlardan biri, cisim olan bir şeyle bitişmesidir (ittisal). Buna örnek mekânla ittisaldir.

Başka bir türü ise, hareket ettiren cismin hareket eden cisme bitişmesidir. Bu bitişmelerin (ittisal) en önceliklisi, *Semâ*'nın yedinci bölümünde açıklandığı gibi, mekâna bitişmektir. Çünkü her başkalaşan şeyin bir başkalaştırıcısı vardır. İttisal, varlığa ittisal anlamında söylendiği gibi takdim ve tehir yoluyla cisim için de söylenir. Mekâna ittisal, bir cismin bir cisme zâtı ile ittisalidir. Bunun dışındakiler, cismin cisme dolaylı (arazî) ittisalidir. Açıktır ki, her şey, ya cisimdir veya cisimdedir veya hiçbir şekilde ne cisimdir ne de cisimdedir. Burada "cisimde" derken, varlığında cisme muhtaç olanları kastetmekteyim. Çünkü şu husus kanıtlanmıştır: Bilfiil varlığında cisme muhtaç olmayan bir varlığa cisim bilfiil var olmak için muhtaçtır. Bu varlık, *Semâ*'nın sekizinci bölümünün sonunda ve *Hayvan Kitabı*'nın on altıncı bölümünde açıklandığı üzere[1] bu tarzda cisme bitişir. İşte "ne cisim olan ne de cisimde bulunan" budur. Bu şeyin ancak varlık ile ittisali mümkündür. Bu nedenle varlığı başkası nedeniyle olan bir şey söz konusu ise, kendisinden dolayı var olduğu o şey cisim ise, zorunlu olarak önce gelenin sonra gelene cisimsel bir şekilde ittisali gerekir. Eğer sonrakinin varlığı öncekine bağlı değilse -sağlık ve insan ilişkisinde olduğu gibi- bu durumda, bu bahsedilen şey cisim olur. Çünkü cisim olmazsa, önce olan ile sonra olan arasında kesinlikle bir ittisal gerçekleşmezdi.

Heyûlânî sûretler, kendileri için var olmamış, başkası nedeniyle var olmuşlardır. Çünkü doğa bâtıl bir şey meydana getirmez. *Semâ* ve Â*lem*[2] kitabında unsurların dairesel cisimlerden dolayı var olduğu açıklanmıştı.

---

1 Aristoteles ittisali, İbn Bâcce'nin burada zikrettiği şekilde anlamamaktadır. Bkz. Aristoteles, *Fizik,* III. I. 200 b 7 vd.

2 İslâm filozofları Aristotelese ait *De Caelo* ve *De Mundo* adlarıyla bilinen risâleleri "*Semâ*" ve "*Âlem*" olarak isimlendirdiler.

والاتصال

إمّا في [الوجود] فالأمر فيه كاتصال النفس بالبدن واتصال المتغير بالمغير سواء كان تغيراً أو انفعالا أو ملكة وما يجري مجراها،

وإما اتصال الهيولى وهو اتصال الجسم بالجسم، وهو أصناف: فمنها اتصال الجسم بما فيه الجسم وهو الاتصال بالمكان،

ومنها اتصال الجسم المحرك بالجسم المتحرك. وأقدم هذه الاتصالات الاتصال بالمكان على تبيّن في سابعة السماع. إذ كان كل متغير فله مغير. والاتصال يقال على اتصال الوجود واتصال الجسم بتقديم وتأخير. والاتصال بالمكان هو اتصال الجسم بالجسم بالذات وأما سائر ذلك فهو الاتصال الجسم بـ< الجسم بالعرض. وظاهر أن كل شيء إما أن يكون جسماً أو في جسم او لا يكون جسماً اصلاً ولا في جسم. وأعني بقولي ''في جسم'' كل ما يحتاج في وجوده الى الجسم، فانه قد يبرهن ان موجوداً ما لا يحتاج في قوامه الى الجسم بل يحتاج الجسم في قوامه اليه ويكون متصلاً بالجسم على هذه الجهة كما تبين ذلك في آخر الثامنة من السماع، وفي السادسة عشر من الحيوان[1]. ''فهذا'' ليس بجسم ولا في جسم، وهذا لا يمكن أن يكون له اتصال إلاّ بالوجود فقط. فلذلك إن كان شيء وجوده لغيره وكان ذلك الذي وجد من أجله جسماً لزم ضرورة أن يتصل المتقدم بالمتأخر اتصالاً جسمانياً. وإن كان المتأخر ليس قوامه بذلك المتقدم حتى يكون المتأخر في المتقدم كالصحة في الانسان. فضرورة سيكون ''هذا'' جسماً، فانه ان لم يكن جسماً لم يكن بين المتقدم والمتأخر اتصال أصلاً.

والصور الهيولانية لم توجد لأنفسها بل كانت من أجل غيرها، فإن الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلا. وتبين في كتاب السماء والعالم[2] ان الاسطقسات لأجل الأجسام المستديرة،

١ Phys. III. I. 200 b 7.

٢ وفلاسفة العرب يسمون الرسالتين الشهريتين بـ De Cealo و De Mundo، وهما لأرسطو، بكتاب السماء والعالم.

Çünkü dairesel cisim onlarda cismin mekânda bulunması gibi bulunur. Unsurlar ise dairesel cisimde, parçanın bütünde bulunması gibi bulunur. Çünkü âlem, kendi dışında hiçbir şeye muhtaç olmayan tek başına bir canlıdır ve dışından hiçbir şeye muhtaç değil gibidir. Bu nedenle unsurların sûreti, zorunlu olarak, bir maddede bulunur. Sebep gaye tarzında olduğunda tamlık bildirir ve o en üstün varlıktır. Bu nedenle, kendisinden dolayı var olduğu şeyin de böyle olması nedeniyle, unsurlardan sonra onun varlığı zorunlu olarak bir mevzuda bulunur. Çünkü dairesel olan zorunlu olarak bir mevzuda bulunmasaydı, unsur da bir mevzuda bulunmaya muhtaç olmazdı. Öyleyse o sûretlerin mevzuda bulunması, bunların da mevzuda bulunmasının sebebidir. O hâlde cisim bunlara (dairesel cisimler) ve ötekine, takdim ve tehir yoluyla söylenir. Ebu Nasr'ın "Akıl ve Mâkul" hakkındaki eserinde ortaya çıkan karışıklık, açığa çıkmıştır.[1]

Açıklanmış oldu ki: Madde, Aristoteles'in de ifade ettiği üzere, sûretin varlığı için var olmuştur.[2] Fakat sûretin son varlığından dolayı var olmuştur, ilk varlığından dolayı değil! Burada şüphe, onun ilk varlığından çıktığı iddiasındadır. Bazen bu sözde bir karışıklık ortaya çıkar ve "Son varlık daha üstündür, ilk varlık eksiktir." denilir. Bu durumda cisimsel varlık, akledilir varlıktan üstün olur. Bu, Platon'un ve Meşşâîlerin bilinen görüşleriyle çelişir.

Şöyle deriz: "Daha üstün varlık" sözümüz, iki tarzda söylenir: Bu, ya mutlak anlamda söylenebilir. Çünkü mâkul varlık, duyusal olandan üstündür ve bu açıktır. Mâkul, varlığa duyusal olandan daha lâyıktır. Mâkul, mahsusun ilkesidir. Platon, Aristo ve Meşşâîlerin büyük çoğunluğu bunu açıklamıştı. Varlığa daha lâyık olana, "varlık bakımından daha üstün" denilir. Bazen "daha üstün" sözü, varlıklardan bazı türlerle ilişkili olarak söylenebilir. Fakat bu durumda o varlık, (göreli olduğu) varlıktan meydana gelmiş değildir. Böyle bir durumda (kendisinden dolayı var olduğu) varlığın "daha üstün" olanın cinsinden olmayan diğer varlığa ait ismi olurdu.

1 Konuyla ilgili tartışma için bkz. *Risâle fi'l-Akl,* Bouyges Neşri, s. 30.
2 Aristoteles, *Fizik,* III. 7. 207; I. 7. 191 a 10; 9. 192 a 22.

لأن الجسم المستدير فيها على جهة ما الجسم في المكان، وهي في الجسم المستدير على جهة ما الجزء في الكل. فان العالم كأنه حيوان واحد مفرد ليس يحتاج إلى شيء من خارجه اصلاً، فبالضرورة كانت صورة الاسطقسات في مادة. ولما كان السبب على طريق الغاية هو التمام – وهو الوجود الأفضل – فلذلك كان وجوده بعد الاسطقسات ضرورة في موضوع لوجود ما هي من أجله كذلك. فإنه لو لم يكن ضرورة المستدير في موضوع لم تحتج هذه ان تكون في موضوع، فوجود تلك الصور في موضوع هو سبب وجود هذه في موضوع. فالجسم يقال على تلك وعلى هذه بتقديم وتأخير. وقد استبان ما تشكك فيه أبو نصر في مقالته في العقل والمعقول[١].

[١٤٨ب] وقد تبين أن المادة انما وجدت من أجل وجود الصورة[٢] حسب ما وضعه ارسطو، لكن من أجل وجودها الأخير لا من أجل وجودها الأوَّل و [الشك] إنما لزم من أجل وجودها الأوّل. وقد يتشكك على هذا القول: فيقال ان الوجود الأخير هو الأفضل، ووجودها الأول هو الأنقص فيكون الوجود الجسماني أفضل من الوجود المعقول، وهذا مناقض لما يقوله فلاطن والمشهور من مذاهب المشائين.

فنقول: إن قولنا "وجود أفضل" يقال على نحوين: إما بالإطلاق، فإن الوجود المعقول أفضل من الوجود المحسوس وذلك بيّن لأن المعقول أحرى بالوجود من المحسوس، فإن ذلك مبدأ لهذا، وقد بيَّن ذلك فلاطن وأرسطو وكثير من المشائين، والأحرى بالوجود يقال أنه أفضل وجوداً، وقد يقال " وجود أفضل " بالإضافة إلى نوع نوع من الموجودات، لكن ليس أنه من أجل ذلك الموجود فيكون للوجود الاسم الذي لذلك الموجود ليس من جنس الأفضل،

---

١ رسالت في العقل، تحقيق بوثيج (Bouyges)، ص ٣٠

٢ راجع أرسطو: Phys. III. 7. 207; I. 7. 191 a 10: 9 192 a 22

Böyle bir durumda o varlığın "daha üstün varlığı", "daha eksik" varlığın cinsinden olurdu. Böyle bir durumda varlığın bir türü olmasından değil, kendisine has bir özellikten dolayı ona üstün denilir. Bu nedenle, "Heyûlânî sûret, özü gereği değil, aklın kendisini öyle yapması nedeniyle akledilirdir." denilmiştir.

Fakat biri kuşkuya kapılarak şöyle diyebilir: Heyûlânî sûretlere eklenen bu varlık, özünde ve varlığında "akledilir/mâkul" olmasaydı, akledilmezdi. Çünkü her şey bir gaye için oluşur ve o şeyin doğasında o gayeyi ve hedefi gerçekleştirmek vardır. Doğasında uzak veya yakın olarak bir şeyi kabul etme özelliğinin bulunmadığı her şey, ne özü gereği ne de dolaylı olarak o şey nedeniyle var olamaz.

Şöyle deriz: Ya heyûlânî sûretlerin doğasında bir şekilde akledilir olmak vardır. Fakat bu konuda bir görüş yoktur. Ya da onun kendine özgü varlığı akledilirdir ki buradaki konu bu değildir. Fakat onun varlığını oluşturan şey, onun mâkul varlığı kabul etmesidir. Muharrik (hareket ettiren) ona bitiştiğinde, sûreti varlık kazanır ve bu nedenle o varlıkta başka bir şeye ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaç duyduğu şey, kendisine dışarıdan bir hareket ettiricinin etkisidir. Bu nedenle, onun zâtında "mâkul olmak" bulunmaz, aksine onu başka bir şey mâkul yapmıştır. Bu nedenle, mâkul olabilmek için, sürekli olarak ittisale muhtaçtır. Onun varlığında bunların hepsi tamamlanır ve özel varlığının kemâli "nâkıs varlık" cinsinden olur. "Üstün varlık"tan payını aldığında, bu durumda "üstün olan" varlığında sınırlanır. Bütün bu nedenlerle hepsi (sûretler), maddeden uzaktır ve zorunlu olarak -müstefâd akıl hakkında söylendiği gibi- ayrıktır.

Fakat bu söze itiraz edilerek söyle denilebilir: Sûretlerin akledilir olarak var olmaları, onların herhangi bir fiile bitişmeksizin var olması demektir. Böyle bir durumda, doğada bâtıl bir şey ortaya çıkar ve aynı şüphe tekrar gündeme gelir.

فيكون إنما وجوده الأفضل هو من جنس الوجود الأنقص. ويكون هذا للأفضل لا من أجل أنه النوع من الوجود بل هو له من أجل شيء يخصه. فلذلك قيل ان الصورة الهيولانية معقولة لا بذاتها بل من أجل أن العقل جعلها كذلك.

لكن قد يتشكك متشكك فيقول: ان هذا الوجود اللاحق للصور الهيولانية لو لم يكن في ذاتها ووجودها أن تكون معقولة لم تعقل. لأنه كل شيء يوجد لأمر ففي طبيعة الأمر قبول ذلك الشيء . وما لم يكن في طبيعته قبول شيء ما لا قريباً ولا بعيدا فلا يمكن ن يوجد له لا بالذات ولا بالعرض.

فنقول إما أن يكون في طبيعة الصور الهيولانية أن تكون معقولة بوجه فلذلك بما لم يوضع في القول، وإمَّا أن يكون - في وجودها الذي يخصها - وجودها معقولة، فلا. لكن يكون مما به قوامها قبول للوجود المعقول، فاذا اتصل بها المحرك صار لها ذلك الوجود، فلذلك تحتاج في ذلك الوجود إلى شيء آخر. وهو اتصاله بالمحرك وهو لها من خارج. فلذلك ليس في ذاتها أن تكون معقولة بل أن يجعلها عقلاً غيرُها. فلذلك تحتاج إلى هذا الاتصال دائماً لتكون معقولة، ويتم لها كلها في وجودها فيكون كمال وجودها الخاص بها فهو من جنس الوجود الناقص، فإذا أخذت قسطها من الوجود الأفضل كانت حينئذ مقتصرة على جودها الأفضل. [١٤٩أ] [فلأجل] هذا كلٌّ متبرئ من المادة وهي ضرورة مفارقة كما يقال في العقل المستفاد.

لكن قد يتشكك على هذا القول، فيقال: ان وجود الصور معقولةً هو وجودها غير مقترنة بفعل فقد لزم أن يكون في الطبيعة شيء باطل، فيعود الشك بعينه.

Şöyle deriz. Heyûlânî sûretler duyulur olabileceği gibi hayâlî de olabilir ve bu durumda şehveti, gazabı ve diğer pek çok gücü harekete geçirirler.[1] Böylelikle onların kendilerine özgü maddelerinde varlıkları ve fiilleri meydana gelir ve onların adlarıyla adlandırılırlar. Ya da sûretler, duyulur ve hayâlî varlıklarında bulunur ve o adları almazlar. Aksine o cinse "hareketli nefs"[2] adı verilir ve onlardan belli bir sınıfın adı olmaz.

Fakat birisi şöyle bir soruyla onların akledilir (mâkul) varlıkları hakkında aynı itirazı yapabilir: "Onların varlıklarının mâkul olması, onların bir kısmının fiili nedeniyle herhangi bir şeyi var etmeyişidir." Bu kuşkunun âlemin ve âlemdeki şeylerin birbirleriyle ilişkisinin incelenmesi esnasında araştırılması gerekir. Çünkü mâkul olanın başkası nedeniyle var olması, heyûlânî (maddî) olanın başkası nedeniyle var olmasından farklıdır, bilakis bunlar birbirine zıttır. Bu nedenle Ebu Nasr şöyle der: "Âlemin varlıklarından biri hâline gelir."[3]

64 Muharrik (hareket ettirici) bazen fâil iken bazen olmadığına göre, ortada zorunlulukla bir başkalaşma bulunmalıdır. Şu var ki hareket ettirici, cisim değildir. Öyleyse başkalaşma, heyûlânî sûrettedir. Bölünür olmayan herhangi bir şey, başkalaşmaz ve başkalaşma ona dolaylı (bilaraz) olarak ilişir. Bu, o şeyin başkalaşan nedeniyle meydana gelmesidir.[4] Öyleyse sûret, kendisiyle başkalaşmak üzere, sürekli heyûlâya ihtiyaç duyar. Bu bitişme "mekânda başkalaşma" diye ifade edilemez. Çünkü o ikisinden biri cisim olmadığı gibi yakın veya uzak da değildir. Öyleyse ittisal, varlıkta olabilir.

Bu nedenle heyûlânî olanın iki tür başkalaşması vardır. Bunlardan biri, ilkelerin önceliği tarzında diğerinin önüne geçer. Birincisi, o mekânda başkalaşmadır. Onun ilkesi ise bir mevzuda bulunmuş olmak yoluyla heyûlânî varlıktır. Çünkü heyûlânî olan, mevcut olması yönünden değil, var olan (kâin) olması yönüyle onu gösterir. Diğer başkalaşma, mekânın hareketinin diğer hareketleri öncelemesi gibi, bu varlıktan önce gelen ve zâtının dışındaki varlıktan dolayı olmasıdır. Nicelikteki başkalaşma -büyümede olduğu gibi- beslenen (mütegazzî) heyûlânî cisimlerin bir kısmına özgüdür.

1 Aristoteles, *De Anima,* I. 403 a 16.
2 Aristoteles, *Metafizik,* I., s. 351.
3 Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl,* s. 17.
4 Aristoteles, *Metafizik,* 1010 a 15; *Fizik*, VIII, 3. 253 b.

فنقول: ان هذه الصور الهيولانية قد تكون محسوسة ومتخيلة فتكون عند ذلك محركة للشهوة والغضب ولأشياء أُخر كثيرة[١]. فتكون لها أفعال إما في وجودها في الموادّ التي تخصها فتقلب بألقابها، وإمَّا في وجودها محسوسة ومتخيلةً فلا تقلب بتلك الألقاب، بل يلقب الجنس نفساً متحركة ولا اسم لصنف صنف منها يخصها.

لكن قد يسأل سائل فيقول في وجودها معقولاتٍ مثل ذلك بعينه. ووجودها معقولة ان بعضها لا يوجد شيء بفعله أصلاً. لكن هذا الشك انما يجب أن يفحص عنه عند النظر في وجود العالم ونسب ما فيه بعضها الى بعض. فإن وجود المعقول من أجل غيره غير وجود الهيولاني من أجل غيره، بل الوجودان متقابلان[٢] ولهذا قال أبو نصر: ''ويصير أحد موجودات العالم''[٣].

ولما كان المحرك يفعل حينا ولا بفعل حيناً آخر وجب أن يكون هناك تغير ضرورة. إلاّ أن المحرك ليس بجسم، فالتغير إذن في الصورة الهيولانية. ولما كان كل ما ليس منقسم فليس متغير كان لها التغير بالعرض وهو أن توجد لمتغير. فهي إذن ضرورة تحتاج أبداً الى الهيولى لتتغير بها[٤]. وهذا الاتصال ليس يقال بالتغير في بالمكان، لأن أحدهما ليس بجسم وليس يقرب أو يبعد، فليس إلاَّ في الوجود.

ولذلك يكون للهيولاني ضربان من التغير، يتقدم أحدهما الآخر على نحو ما يتقدم مبدأهما: أما الواحد فهو التغير في المكان ومبدأه الوجود لهيولاني من أجل انه هو في موضوع. فان الهيولاني إنما يدل عليه من أجل أنه كاين لا من أجل أنه موجود، والتغير الآخر من أجل هذا الوجود الخارج عن ذاته الذي يتقدم ذلك الوجود الآخر كما تتقدم حركة المكان سائر الحركات. فأما التغير في الكم – مثل النشوء – فذلك خاص ببعض الأجسام الهيولانية وهي المتغذية.

١ راجع أرسطو: De An. I. 403 a 16
٢ راجع زيلر: Met. I. p. 351
٣ راجع رسالة في العقل، نشر بوثيج (Bouyges) ص ١٧.
٤ قارن أسرطو: Met. 1010 a 15; Phys. VIII. 3. 253 b 9 sqq

Varlıkta başkalaşma, "bunun" varlığa daha yakın bir mertebede olacak şekilde, dönüşmesidir.[1] Bu ise, onun için belirli bir başkalaşmanın gerçekleşmesiyle mümkündür. Bunun, hareket ettiren nedeniyle olabileceğini söylemiştik. Hareket eden ise hareket ettiremez. Açıktır ki, varlığın unsurlara karışması zorunludur. Bunlardan hiçbiri varlık olmaya heyûlânîden daha lâyık değildir ve o unsurlarla karışıktır. Onun hareket ettirilmesi, bazen kendisiyle aynı cinsten bir hareket ettiriciye bağlıdır. Bu, üreyen nefislerin kendilerinde bulunur. Bir kısmını ise, dairesel cisimler hareket ettirir. Örnek olarak üreme olmaksızın oluşan nefisleri verebiliriz.

Ayrıca heyûlâdan soyut olarak, heyûlânî sûretlerin -ki bilfiil akıl demektir- varlığı hakkındaki söz, daha önce söylediğimiz gibi, en uzak sebep olduğunu (gösterir). Heyûlâda böyle bir varlığın bilfiil bulunması mümkün değildir ki, sınırlı beslenme hâllerine sahip olsun. Daha mümkün olan ise, onun varlığının kendisiyle gerçekleştiği ve varlığını diğerlerine uygun besinden alabilendir ki (böyle bir varlık), insandır.

Nâtık gücün varlıkta nefsin diğer güçlerinden zorunlu olarak önce geldiği ortaya çıkmıştır. Diğer güçler, en üstün olan bu güç nedeniyle olmuştur. Tahayyül, nâtık güçten dolayı vardır.[2] (Yoksa) "Unsurlar dengeli bir şekilde karıştıklarında, onlardan tesadüfen duyu meydana gelir." diye iddia edenin söylediği gibi, zorunlulukla meydana gelmez.

Öyleyse, sûretin mertebeleri vardır: Birincisi, varlığının heyûlânî olmasıdır.[3] Bunda asıl olarak başkalaşma olmaz ve o uzak uçtur. Diğeri, onun mukabilidir. O da, akledilirdir (mâkul) ve uzak uçtur. Onun varlığında akledilir olarak bulunur ve onun bir heyûlânî varlığı olmalıdır. Bu ise, bilfiil varlığının ait olduğu şeyden meydana gelir ve böyle bir şey onun varlık ilkesidir. Çünkü tam olan, ilkeler arasında ilke olmaya en lâyığıdır. Bu nedenle bu şey heyûlâdan kesinlikle soyutlanamaz.

---

1 *Kitâbü'l-Hadâik fi'l-Felsefeti'l-Avisa* adlı eserinde İbn Seyyid el-Batalyevsî, "Yakınlık ve uzaklığın zikredilmesiyle varlıktaki mertebeler kastedilmiştir." şeklinde bir açıklama yapar.

2 Duyu gücü, zarûrî olarak meydana gelmez. Fakat duyu ve tahayyül nâtık güç nedeniyle meydana gelir.

3 İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs,* Haydarâbâd, s. 67.

والتغير في الوجود هو أن يصير ‘‘هذا’’ في رتبة أقرب الى الوجود[١]. وذلك بأن توجد لها مغاير مَّا. وقد قلنا ان ذلك ليس بممكن فيها إلاَّ من أجل المحرك والمتحرك ولا يحرك. فظاهر أنه يجب [١٤٩ب] أن يكون الوجود يخالط الاسطقسات ليس بواحد هو منها أحرى بالوجود من الهيولاني وهو مشوب مع الاسطقسات يكون تارة تحريكه بمحرك مجانس له وهو الذي في ذوات الأنفس المتناسلة، وبعضه تحركه الأجسام المستديرة كأنفس المتكونة غير المتناسلة.

ولأن القول في وجود الصور الهيولانية مجردة عن الهيولي، وهذه هي العقل بالفعل فقد تبيَّن أن ذلك هو السبب الأقصى مما قلناه قبل. وكان هذا النحو من الوجود في الهيولى لا يمكن أن يكون موجوداً بالفعل حتى يكون بأحوال محدودة من الاغتذاء والأمكن أن يكون مختاراً من الغذاء الملائم الى ساير ما لا يتم وجوده إلاّ به وهو الإنسان.

فبالضرورة تقدمت إذن القوة الناطقة ساير قوى النفس في الوجود، وجدت ساير القوى لأجل هذه التي هي أفضل، فلذلك تكون والتخيل من أجل القوة الناطقة، ولم يكن ذلك[٢] بالضرورة كما يعتقده من يرى أن الاستقسات لما اختلطت باعتدال عرض عنها الحس بالاتفاق.

والصورة إذا لها مراتب: أولها كونها وجودها هيولانية[٣]، وهذه فلا مغايرة فيها أصلا. وهي الطرف الأقصى، وطرف آخر مقابل له وهو وجودها معقولة، وهو طرف أقصى. إلا أنه في وجودها معقولة يجب أن يكون لها وجود هيولاني ويكون ذلك مما به قوامها. فإن ذلك هو مبدأ فلذلك لا تمكن هذه أن تتجرد من الهيولى أصلاً .

١ مراتب الوجود بيّنها ابن السيد البطليوسي من رفقاء ابن باجه، في كتاب الحدائق. ويقول في ختام البحث: فانما أريد بذكر القرب ةالبعد مراتبها في الوجود. راجع الأندلس: Al-Andalus: vl. V. 1940 p. 64. 5، ميدر.

٢ أي قوة الحس لم تكن بالضرورة ولكن الحس والتخيل هما وجدا من أجل القوة الناطقة.

٣ راجع ابن رشد: تلخيص كتاب النفس حيدراباد، ص ٦٧.

Soyutlandığı söylense, yalan bir iddia ortaya çıkar. Bu nedenle doğa araştırmasının zorunlu olarak "maddelerle birlikte sûretler" üzerinde olması gerekir. Bu konu, nâtık güçte ilgili kısımda özetlenecektir. Öyleyse sûret, bir mevzudan (konu) yoksun değildir, çünkü öyle var olmuştur.

Birbirinden başka olarak var olduğunda ise, başkalaşma ölçüsünde kendisine hareket ettiricinin bitiştiği (ittisal) açıktır. Bu da, soyutlanma miktarına bağlıdır. Aynı şey, heyûlânî sûret için geçerlidir. Burada, sûretin mevzusunun heyûlâsı olması anlamında, mevzuda var olmasını kastetmekteyim. Öyleyse sûret ve unsurlar, aynı derecededir. Herhangi bir şekilde soyutlanarak var olduğunda ise -ki ister soyut olsun ister mevzusu olsun, birdir- onun mevzusunun durumu sûret karşısında heyûlânın durumu gibi değildir. Çünkü hangi tarzda olursa olsun, ona "idrak" denilir.

Heyûlânî sûretlerin soyutlanmasına gelirsek, o da mümkün değildir. Çünkü onların heyûlâya nispeti, daha önce açıklandığı gibidir. Bu nedenle sûretlerin zâtlarında zorunlu olarak bir anlam vardır ve bu anlam sayesinde onlar heyûlâya bitişir. Öyleyse heyûlâya bitiştiği sürece, akıldır. Heyûlâ sûretten soyutlandığında ise, bilkuvve akıl olur. Soyutlanmanın mertebeleri vardır ve her mertebeye "nefs", "nefsânî kuvvet" denilir ki, bunların mertebeleri şunlardır: Birincisi duyudur, sonra hayal, sonra nutk gelir ki, bu en uzağıdır.

Beslenmeye gelirsek, onun mertebesinin hangisi olduğunu daha sonra açıklayacağız. Bu tertibin neden dolayı böyle yapıldığını ve hepsinin nâtık nefisten (dolayı) var olduğunu söylemiştik.

Bunların seviye seviye olduğu âşikârdır. Çünkü duyu ve hayal, varlığı açık iki şeydir. Hangisinin duyu olduğu ve nasıl olduğuna gelirsek, bu şu ifademizde belirlenmiştir. Şöyle ki: Duyu bilfiildir. Örnek olarak, canlının bir şeyi hissettiği andaki durumunu verebiliriz.[1] Bu, gözleri kapalı olarak uyuyan kimsenin durumunda olduğu gibi, bilkuvve olabilir. Kuvvenin bir kısmı yakın, bir kısmı uzaktır. Uzak olanın örneği, ceninin duyumsama kuvvetinde olduğu gibidir. Yakın olana örnek ise, koklanan bir şey bulunmadan koklama duyusu veya karanlıkta görme gücünün durumudur.

1 Aristoteles, *De Anima,* II. 5. 417 a 6, 22; İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs,* s. 17.

ومتى جردت كانت مخترعة كاذبة. فلذلك لزم ضرورة أن يكون النظر الطبيعي في ''الصور مع المواد''. وتلخيص هذا يكون في القوة الناطقة فهي أبداً لا تخلو من موضوع إذ كذلك طبعت.

فاذا وجدت متغايرة فظاهر أنه قد اتصل بها المحرك على قدر تغايرها. وذلك تابع لمقدار التجرد. فكذلك كل صورة هيولانية، أعني أن تجد في موضوعها على أن الموضوع هيولي لها. فهي والاسطقسات في رتبة واحدة. فأمّا إذا وجدت منتزعة نحواً من الانتزاع سواء كانت مجردة أو كان لها موضوع - إلاّ ان حال موضوعها منها ليست مثل حال الهيولى من الصورة - فإن ذلك كيف كان فيقال له إدراك.

فأمَّا تجرد الصور الهيولانية فذلك غير ممكن لأن نسبتها الى الهيولى فيها على ما تبين قبل هذا. فلذلك يكون في ذوات [١٥٠أ] الصورة ضرورة معنى به قبل تتصل بالهيولى، فما دام اتصاله [بالهيولى] كانت عقلاً وإذا تجردت الهيولى صارت عقلاً بالقوة. وهذا التجرد مراتب، وكل رتبة يقال لها ''نفس''، و ''قوة نفسانية'' وهي رتبة: منها الحس ثم التخيل ثم النطق وهو أقصاها.

فأما المغتذي فأيّ رتبة رتبته فسنبين أمره بعد. وقد قلنا من أجل ماذا كانت هذه الرتب، وانها كلها من أجل الناطقة.

وأمَّا ان هذه رتب فذلك بيّن بنفسه. فان الحسّ والتخيل أمران ظاهران الوجود. فأمّا أيّ هذه هي الحس وكيف يكون، فبيّن ما نقوله: فنقول: إن من الأمور الظاهرة ان الحس يكون بالفعل[1] كحال الحيوان المنتبه عندما يحس، وقد يكون بالقوة مثل حال النائم والغالق عينه. والقوة منها قريبة ومنها بعيدة. والبعيدة كقوة الجنين على الحس، والقريبة كحال حاسة الشم عندما لا يحضر مشموم، وحال البصر عند الظلمة.

١ قارن ارسطو: De An. II. 5. 417. a 6; 22 sqq؛ أيضاً ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، حيدراباد ص ١٧.

Öte yandan kabul edilmiş hususlardan biri şudur: Herhangi bir şey, rastgele bir organla duyumsanamaz (hissedilemez, algılanamaz). Bir canlı ağzıyla göremeyeceği gibi gözleriyle de tat alamaz. Bilkuvve her olan şey, bir başkalaştırıcı (sebep) nedeniyle başkalaşarak bilfiil hâle gelir. *Sem*â'nın sekizinci bölümünde bu mesele açıklanmıştı. Bazen duyuda başkalaşma ve başkalaştırıcının bulunması gerekir. Hareket edenin hareket ettiriciden farklı olduğu da açıktır. Öyleyse hareket ettirici, hissedilendir ve onun "hareket ettirici" olarak varlığı kendiliğinden açıktır. Hareket eden ise duyudur. Her hareket, bilkuvve olarak, kendisine doğru hareket ettiği o şeydir. Öyleyse hasse (duyum), duyu gücüne sahiptir. Kuvvet ise, pek çok yerde açıklandığı gibi, heyûlâdadır. Şimdi bunun hangi heyûlâ olması gerektiğini inceleyelim.

Şöyle deriz:Heyûlâ ilk olarak oluş ve bozuluşa tâbi ilk ortak madde için kullanılır. O bil- kuvve olarak bünyesine kabul ettiği şeyin kendisidir. Heyûlâ, zâtının dışında sûret kabul etmeyendir, fakat daha önce de söylediğimiz gibi, bir sûrete bitişiktir. Bu nedenle her zaman onda zıtlardan biri vardır. Şöyle ki: Cevherlerin sûretlerinden ibaret olan ilk sûretler -ağırlık, hafiflik gibi- zıtlardan yoksun kalamaz. Aynı şekilde cisimlere cisim olmaları yönüyle nispet edilen arazlar da öyledir. Çünkü heyûlâ için ilk arazlardan iki zıttan biri meydana gelir. Heyûlâda varlık bakımından ilk olan arazlar, boyutlardır ve bu nedenle heyûlâ her zaman cisimli olarak var olur. Boyutların heyûlâya ilişen ilk arazlar olmasının nedeni ise başka bir yerde açıklanmıştı. Ardından, nicelik, mekân gibi cisme ait on kategori gelir. Öyleyse boyutlar, maddedeki her sûretin ayrılmaz özelliğidir. Çünkü sûret, ya basite aittir ve daha önce söylendiği gibi boyutları maddeden dolayı kazanmıştır veya bileşiğe (mürekkep) aittir. Bu durumda boyutlar, boyutlara sahip şeylerden dolayı meydana gelir ve sûretleri nedeniyle kendileri için var olan bir tür boyut, onların ayrılmaz özelliği olur. Üç boyutun birbirine nispeti, hayvanda olduğu gibi sınırlı veya altın parçasında olduğu gibi arazî olan boyutun türüne zorunlu olarak bağlıdır. Bu kısma örnek olarak altın parçasını verebiliriz, çünkü altın, küre olabilir. Bu durumda onun üç boyutu birbirine eşit mesafededir. Uzatıldığında ise, dikdörtgen hâline gelir ve boyutları birbirine yakınlaşır.

وكذلك من الأمور المعترف بها ان لا يحس أي نوع شيئاً من الحس بأي عضو اتفق. فان الحيوان لا يبصر بفمه ولا يذوق بعينه. وكل ما بالقوة فانما يصير بالفعل بأن يتغير بمغير كما تبين في ثامنة السماع. فقد يجب أن يكون في الحس متغير ومغير وبيّن أن المتحرك غير المحرك. فالمحرك هو المحسوس ووجوده محركاً ظاهر بنفسه وبالمتحرك هو الحسة. وكل متحرك فانه بالقوة ذلك الذي اليه يتحرك فالحاسة لها قوة الحس، والقوة على ما تبين في مواضع كثيرة هي في الهيولى. فلننظر أي هيولى يجب أن تكون هذه.

فنقول: ان الهيولى تقال بتقديم على الهيولى الأولى المشتركة الكائنة الفاسدة وهي بالقوة ذلك الشيء الذي من شأنها أن تقبله. وهي في غير ذاتها غير مصورة لكنها كما قلنا مقترنة بصورة، فلذلك يوجد لها أبداً أحد الأضداد. وذلك أن الصور الأولى التي هي صور الجواهر كالخفة والثقل، فلا توجد خلواً من هذه. وكذلك في الأعراض التي تنسب الى الأجسام من أجل ما هي أجسام، فان الهيولى انما يوجد لها من الأعراض الأول ضد أحد الأضداد، وأول الأعراض وجوداً فيها الأطوال. فلذلك توجد أبداً مجسمة. فأما لِمَ كانت الأطوال أول الأعراض اللاحقة لها فقد أعطي السبب فيه في غير هذا الموضع. ثم من بعد لك أنواع، الكيف والأين الى ساير ما للجسم من المقلات العشر. فكل صورة في مادة فان الأطوال تلزمها. لأن الصورة إمَّا أن تكون لبسيط - فقد قيل - لها من أجل المادة الأطوال، أو تكون لمركب، فهي عن ذوات الأطوال. ويلزمها من أجل صورتها النوع من الطول الذي [١٥٠ب] يوجد لها سواء كانت نسب أبعاده الثلاثة بعضها الى بعض محدودة كالحيوان أو كانت لها بالعرض كقطعة ذهب فإنها قد تكون كرة فتكون أبعادها الثلاثة متساوية، فاذا مدَّت فصارت مستطيلة تقرب أبعادها بعضها إلى بعض.

Duyulurlar, heyûlânî cisimlerdeki arazlardır. Onlar, doğal cisimlere veya onların sûretlerine özgüdür. Doğal arazlar, sıcaklık, soğukluk, sertlik ve yumuşaklık örneklerindeki gibi, ya doğal cisimlere özgüdür ya da sınâî cisimlerle ortaktır. Fakat bunlar sınâî cisimler için sonra, doğal olanlar için öncedir. Duyulur olanlar, öyleyse, doğal cisimlerdeki sûretlerdir, çünkü arazlar, sûretlerin yerini alır. Bütün bunların heyûlânî sûretler olduğu ve onlardan herhangi bir sûrete ait soyutlanmayla (elde edilen) bir şey olmadığı açıktır. Doğal arazların bir kısmı hareket ettiren, bir kısmı ise hareket edendir. Hareket ettirici olan, hareket edenle hemcinstir. O, hareket ettirenin kendisi gibi olduğu şeydir. Örnek olarak ateşi verebiliriz. Bir kısmı ise, çamuru sertleştirmek (kurutmak) için kullanılan ateş gibi, hareket edenle aynı cinsten değildir.

Kendi türü (tarafından) hareket ettirilen şey, hareket ettirici hâline gelmediği gibi "hareket ettirici" olması itibariyle kendine özgü anlamı (sebep) da elde edemez. Bu nedenle de, türe doğru hareket eder.[1] Çünkü hareket eden, kendisini hareket ettiren şahıslardan birine doğru hareket etseydi, söz gelişi, herhangi "bir odunun hareketi" mümkün olmazdı. Odunu hareket ettiren bizzat bir ateştir. Örnek olarak, sevenin sevilene doğru hareket etmesini verebiliriz. Çünkü bu durumda hareket, rastgele herhangi bir insana değil belli bir insana doğru gerçekleşir. Bu da açıktır.

Bu nedenle hareket ettiren hakkında şu husus âşikârdır: Hareket ettiren, maddede bulunması itibariyle maddede bulunduğu için hareket ettirmiş değildir. Aksine, "o tür" olması itibariyle hareket ettirmiştir. Bu durum, "bileşik" cisimlerde görülür. Onlar, bu bileşim gerçekleşirken bir seçimleri olmaksızın, baskın unsurun hareketiyle hareket ederler. Burada iki zıt yok ise, bir başkalaşma da söz konusu değildir. Başkalaşma ise iki zıttan birinin olmasıdır ve maddenin onda bir anlamı yoktur. Aksine o, sanki mevcut değilmiş gibidir ve sûret de sadece cisimde mevcut gibidir. Onun durumu başkalaşmayı zikrettiğimizde ortaya çıkmıştı.

1 Benzer şekilde İbn Bâcce *Tedbîrü'l-Mütevahhid* adlı eserinde şöyle der: "Türe doğru hareket ettiren özel sûrete, tabiat denilir. Örneğin, susamış kişi kendisinde suya yönelik rûhânî bir sûret bulur. Açlık çeken, âşık olan kişilerin durumu da böyledir."

والمحسوسات هي أعراض في أجسام هيولانية وهي التي تخص بالأجسام الطبيعية أو صور الأجسام الطبيعية. والأعراض الطبيعية إما خاصة بالأجسام الطبيعية كالحر والبرد والصلابة واللين وإما مشتركة للأجسام الطبيعية والصناعية. إلا انها للصناعية متأخرة وللطبيعية متقدمة. فالمحسوسات إذن هي صور في أجسام طبيعية، فإن الأعراض تجري مجرى الصور. وبيّن أن هذه كلها صور هيولانية ليس لصور واحدٍ منها شيء من الانتزاع. والأعراض الطبيعية منها محركة ومها متحركة. والمحركة منها مجانسة للمتحرك وهي الشيء الذي يصير المحرك مثله كالنار، ومنها غير مجانسة كالنار لتصليب الطين.

وما تحرك عن نوعه فليس يصير ذلك المحرك ولا يصير له ذلك المعنى المختص بالمحرك من جهة ما هو ذلك المحرك فلذلك تحركت الى النوع[1] فانها لو تحركت الى ذلك الشخص من أشخاص من نوع المحرك لما أمكن ان تحرك خشبة مَّا. بل كانت تحركها نار ما بعينها، كحركة العاشق للمعشوق، فانها ليست تتحرك الى أي انسان اتفق مثل الانسان بعينه، وهذا بيَّن بنفسه.

ولذلك تبين في المحرك انه انما حرك لا بانه ذلك الذي في المادة من أجل انه في المادة بل حرك من جهة انه ذلك النوع، كما يشاهد ذلك في الأجسام الممتزجة، فإنها تتحرك بحركة الأغلب من غير أن يكون هنالك عند الامتزاج الخيار. ولا تغاير إلاّ أن يكون هناك متضادان وهنا إنما هو أحد الأضداد فقط ولا معنى فيه للمادة بل هي فيه كأنها ليست بموجودة وكأن الصورة موجودة في الجسم فقط. وانما تبين أمرها كما ذكرناه عند التغير.

١ كما ذكر ابن باجة في تدبير النتوحد ص ٨٦: ... الطبيعة، فانّ العاطش مثلا يجد في نفسه صورة روحانية للماء (في الأصل: الماء) والجائع للطعام (في الاصل: الطعام) .... وأما ما يجري مجرى الطبيعة كالعاشق للمشوق بوالجملة فالمشوق للمشوق.

Bu, sayesinde başkalaşmanın gerçekleştiği varlık değildir. Aksine o, zâtından dolayı kendine özgü olan sûrete ait varlıktır.

Bu sûret var olduğunda, söylediğimiz tarzda maddeden farklılaşır. Çünkü sûret, iki tarzda var olur:

(a) Ya başkalaşmış (mütegayyir) bir hâlde var olur ve bu durumda idrakte bulunur (idrak edilir). Böyle bir şeyin imkânsızlığı açıktır! Çünkü söz gelişi, şu kâtibin sûretinin duyulurun idrakinden önce hassede (duyum) bulunması gerekir.

(b) Ya da sûret sonradan meydana gelir. Bu durumda sûret, daha önce kuvve hâlinde var olmalıdır. Kuvve hâlinde olan ise heyûlâdır. Fakat bu heyûlâ hâdise ait ise, hâdis olan da onun gibidir. Çünkü hâdis olanın cisim olması gerekir ve duyu nedeniyle büyüklük sahibi olmalıdır. Dolayısıyla küçük, kendisinden daha büyük olanı etkilemez, çünkü bu durum parçanın bütünden büyük olması anlamına gelir ki bu imkânsızdır.

Öyleyse sûret -eğer bir ittisal söz konusu ise- ilkinden farklı bir şekilde hareket ettirene bitişir. Heyûlâ belirli bir hâlde kendisine bitişirken başka bir hâlde olduğunda bitişmeyeceği bir durumda ise -bu hâl nefstir- veya maddeler aynı türden değilse, herhangi bir sûret olmaksızın madde nasıl var olur ki? Nasıl olur da bu yoldaki bir şey hareket edebilir ve bu nasıl gerçekleşir? Hareket eden hareket ettiren ile heyûlâ ile bitiştiğinden başka bir şekilde birleşmiş ve bu türden bir kabulle sûretleri kabul eder olmuştur. Çünkü duyunun duyuluru harekete geçirdiğini ortaya koymamız mümkün değildir. Galen'in görme hakkında ortaya koyduğu düşünceyi kabul edersek, "Bunu duyulur yapmıştır ve ayrılmıştır." (dememiz gerekir). Ancak Galen'e göre hareket eden hareket ettirene doğru hareket eder. O ise, duyulurdur.[1] Aristo'ya göre, burada hareket ettiren duyulur olandır. O ise belirli bir şekilde hareketliye doğru hareket eder. Çünkü hareket ettirenin bilfiil olması zorunludur ve bu, kendiliğinden açıktır. Bu kuvvet ise, nefstir.

---

1 Aristoteles, *De Anima,* II. 5. 416 b 33; 417 a 13.

وليس هذا هو الوجود الذي وقع به التغايير بل هذا هو وجودٌ للصورة التي يخصها من أجل ذاتها.

فان وجدت هذه الصورة وقد غايرت المادة على النحو الذي قلناه، فانها تكون على أحد نحوين:

إما أن تكون كانت موجودة متغايرة فحضرت عند الادراك، وبيّنٌ أن هذا محال، فانه يلزم أن تكون صورة هذا الكاتب مثلاً بوجوده عند الحاسة قبل ادراك المحسوس.

وإما أن تكون تحدث فيلزم أن تكون بالقوة، وما بالقوة فهو هيولي. لكن إن كانت تلك الهيولى له فالحادث مثله هو، لأنه يلزم أن يكون [١٥١أ] الحادث جسما فيكون بالحس ذا عظم في نفسه فلا يحض الصغير ما هو أكبر منه لأنه يكون الجزء ليس بأصغر من الكل، وهذا محال.

وإنما تتصل بالمحرك غير الاتصال الأول ان كان هناك اتصال. وان كانت الهيولى بحال أخرى حتى تكون اذا كانت يحال ملا اتصلها، واذا كانت بحال أخرى لم يتصل بها – وتلك الحال هي النفس – أو تكون مواد لا من نوع واحد فكيف تكون مادة بلا صورة أصلا؟ وكيف يتحرك ما هذا سبيله وكيف كان؟ فان المحرّك قد اتصل بهذا المتحرك غير اتصاله بالهيولى حتى صارت تقبل الصور هذا النوع من القبول، إذ لا يمكننا أن نضع أن الحس يحرك المحسوس. ولو وضعنا ما وضعه جالينوس في الأبصار فعل ذلك المحسوس ولافترق. إلاّ أن جالينوس يضع المحرك المتحرك بتحرك الى المحرّك وهو المحسوس[1]، وأرسطو يضع ان المحرك ها هنا هو المحسوس، هو الذي يتحرك بنحوٍ ما إلى المتحرك، لأن المحرك يجب أن يكون بالفعل. وهذا بين بنفسه. وهذه القوة هي نفس بالجملة.

---

١ قارن أرسطو: De An. II. 5. 416 b 33; 417 a 13

Durum yukarıda açıklandığı şekilde olduğuna göre, olan-bozulan her şey, elle tutulur bir cisimdir. Her elle tutulur ise ya basit ya da bileşiktir. Basitler, dört tanedir ki bunlar pek çok yerde sayılmıştı. Bu yerlerden biri, *Hayvan Kitabı*'nın on ikinci bölümüdür. Her duyumsayan cismin bileşik olduğu[1] -basit olmadığı- ortadadır. Söz konusu cisim, daha önce de açıklandığı gibi belirli bir kıvama ve sona sahip olması için topraktandır. Çünkü parçaları birbirine benzeyen bir hayvanın var olması mümkün olmadığı gibi öyle bir bitki de olmaz. Bileşik her şey;

(a) Kendilerinden oluştuğu unsurlar bilfiil ondan meydana gelen bir varlıktır. Bu durumda onun terkibi, kaynaşma veya ittisal tarzındadır. Kısaca, unsurlar birbirine kavuşarak bileşir.

(b) Veya kendilerinden meydana geldiği unsurlar, kendisinde kuvve hâlindedir. Bu durumda, imtizaç meydana gelir. Nefsi olan her şey, bu tarzda meydana gelir, başka tarzda meydana gelmez. Çünkü (terkibini oluşturan) unsurlardan birinin kendisinde bilfiil bulunduğu herhangi bir bitki veya hayvan olmaz. Dolayısıyla bitkide ve hayvanda unsurlardan birinin adeta kendileriymiş gibi gözükmesi, mümkün değildir. Hâlbuki bu durum, taşların çoğunda ve madenlerin büyük kısmında olduğu gibi, bileşiklerin büyük kısmında görülür.[2] Aksine toprak, su, hayvan ve bitkide karışmış bir şekilde bulunur. Diğer unsurların varlığı ise birbirlerinde gizlenebilir.

Her karışımın (imtizaç) bir karıştıranı (mâzic, sebep) vardır.[3] *Oluş ve Bozuluş* kitabında genel olarak karışımın nasıl olduğu açıklanmıştı. Karışımın bir kısmı sınâîdir. Örnek olarak, altının gümüş ile ve sirkeli bal şerbetini elde etmek üzere balın sirkeyle karışmasını verebiliriz. Bir kısmı ise, doğaldır. Örnek olarak, unsurların bitkileri meydana getirmek üzere karışmasını verebiliriz. Doğal karışım, daha önce açıklanmış olduğu üzere, fiil ve infial tarzında gerçekleşir.

---

1 Üç tür terkip vardır. Birincisi sûret ve ilk maddeden meydana gelen elementlerin (ustukussat) terkibidir. İkincisi, elementlerden meydana gelen terkiptir ki bu da benzer parçalarda meydana gelir. Üçüncüsü ise elementlerden meydana gelen terkiptir ki bunlar da organlara sahip olan şeylerde meydana gelen organlardır. Bunlar, bitkilerin kısımları, el, ayak ve buna benzer şeylerdir.

2 Karşılaştırma için bkz. Aristoteles, *De Gen et Cor,* I. 5. 322 a 32.

3 Karşılaştırma için bkz. Aristoteles, *De Gen et Cor,* I. 6. 322 b 10.

ولما كان الأمر على ما تبين، وأن كل كائن فاسد فهو جسم ملموس. وكان كل ملموس فهو إمَّا بسيط وإما مركب. وكانت البسائط هي الأربعة وهي المعدودة في مواضع كثيرة - واحد المواضع في الثانية عشر من الحيوان. وقد تبيّن أن كل جسم حساس فهو مركب[1] وليس ببسيط، وانه على ما تبين من أرض ليكون له قوام ونهاية مخصوصة، فانه ليس يوجد حيوان متشابه الأجزاء، ولا نبات. وكل مركب؛

فإمَّا أن تكون اسطقساته التي تركب منها موجودة بالفعل — فيكون تركيبه اما اتصالا اتصالا وإما التحاما، وبالجملة فيكون متلاقياً -

وإمّا أن تكون اسطقساته التي منها تركب موجودة فيه بالقوة، فيكون امتزاجاً. وما له نفس فهو مركب على هذه الجهة لا على الجهات الأخر. فانه لا يوجد نبات ولا حيوان يوجد فيه أحد الاسطقسات بالفعل، فلا يظهر فيه أحد الاسطقسات ظهوراً يظن به أنه أحدهما، كما يظن ذلك في كثير من المركبات[2] ككثير من الأحجار وكثير من الأجسام المعدنية. بل إنم توجد الأرض والماء فيهما يختلطان. وأمَّا سائر الاسطقسات فوجودها قد يخفى في بعضها.

وكل ممتزج فله مازج[3]، وقد تبين في الكون والفساد كيف يكون المزج بالإطلاق. والامتزاج منه صنعي كمزج الذهب بالفضة والعسل بالخل في السكنجبين، ومنه طبيعي كامتزاج الاسطقسات في النبات، والامتزاج الطبيعي يكون على ما بيّن بفعل وانفعال.

١ انواع التركيب ثلاثة: الأول تركيب الاسطقسات - وهو من الصورة والمادة الأولى، والثاني التركيب من الاسطقسات وهو في المتشابه الأجزاء. والثالث التركيب من هذه وهي الأعضاء في ذي الأعضاء، وأجزاء النبات كاليد والرجل وما جانسهما.

٢ قارن أرسطو: De Gen, Cor. I. 5. 322 a 32

٣ قارن أرسطو: De Gen, Cor. I. 5. 3232 b10

İmtizaç türlerinden her birinin kendisiyle gerçekleştiği başkalaşma sınıfları, pişirme veya küflenme veya *Ulvî Eserler (Meteoroloji)* (kitabının) dördüncüsünde sayılan türlerden biridir.[1] Bütün bunlar, doğal sıcaklıkla tamamlanır ve o doğal cisimde zorunlu olarak bulunur. Çünkü sıcaklık ayrık şeylerdendir. Dolayısıyla sıcaklık, unsurlardan birinde bulunmaz. Unsurlardan birinde bulunsaydı, o ve diğer unsur, karşılaşmak üzere bir mekânda hareket etmeye muhtaç olurdu. Çünkü kavuşma imtizaçtan öncedir. O ikisini veya birini harekete geçiren, "karışım" nedeniyle hareket etmeseydi, böyle bir karışım (imtizaç) dolaylı olurdu.

Karışım bazen gerçekleşir, bazen gerçekleşmez. Çünkü (gerçekleşmediği durumda) soğuk unsur, yeteri kadar güçlü değildir ve sıcak unsuru harekete geçiremez. Buna karşılık sıcak onu harekete geçirir ve kendisi gibi yapar. Bu durumda meydana gelen şey, "karışım (imtizaç)" değil, oluştur.[2] Bazen, o ikisinden biri, diğerini harekete geçirir. Şu var ki bu, hiçbir zaman, tek oranda (nispet) gerçekleşmediği için de ondan karışım türleri meydana gelir. Bu nedenle olay düzene göre gerçekleşirse, zorunlu olarak, dıştan bir hareket ettirici lazımdır. Hareket ettirici tahrik (ifadesinden) gelir ve tahrik de tedbir (yönetmek) demektir. Öyleyse zorunlu olarak bir müdebbir (yöneten) lâzımdır.

Sınâî karışım bu sınıfa dâhildir ve bu tür karışımla (imtizaç) karışan şey, kuvve hâlinde karışılan şeylerin arasında bulunur (vasat). Çünkü karışan şeyi harekete geçiren karıştırıcı (mâzic), bu niteliğiyle karışan şeyleri ortalarda bir yerde durdurur. Karışmış şey, unsurlarla homojen olan orta şeyler hâline gelir.

Karışmayı sağlayan şey (mâzic), sıcaklık olabilir. Bu durumda o unsurların sıcaklığıyla hemcins ise, pişirmeye benzer bir şey gerçekleşir ve madde pişirilen şeye uygun olduğunda madenî cisimler ortaya çıkar.[3] Böyle bir karıştırma türü, kendisinde ateşin kullanıldığı sınâî karışıma benzer.

1 Aristoteles, *Meteorology,* IV. 2. 379 b 12; 25-30; 380 a 5, 11.
2 İbn Bâcce, "tekevvün" ve "imtizaç" arasında ayırım yapar. Her oluşan (mütekevvin) bir veya birden fazla elementten (öge-ustukus) meydana gelir. Bir elementten başka bir element meydana gelir.
3 Aristoteles, *Meteoroloji,* III. 6. 378 a 18.

وأصناف التغير الذي يكون به نوع نوع من أنواع الامتزاج هو إمّا طبخ وإمّا عفونة [١٥١ب] أو غير ذلك من الأنواع المعدودة في الرابعة من الآثار العلوية[١]. وهذه كلها تتم بالحرارة الطبيعية فهي في جسم طبيعي ضرورة فان الحرارة مما تفارق. وليست تلك الحرارة في أحد الاسطقسات لأنها إن كانت فيه فهو يحتاج ضرورة الى أن يتحرك هو والاسطقس الآخر في المكان حتى تلاقيا فإن اللقاء يتقدم الامتزاج. فان كان المحرك لهما أو لأحدهما لم يحرك لأجل الامتزاج فهو امتزاج بالعرض.

وقد يكون امتزاج وقد لا يكون، فإن الاسطقس البارد قد يكون من القلة في القوة بحيث لا يحرك الآخر الحارّ فيحركه الحار أو يجعله مثله. فيكون هذا تكوّناً لا امتزاجا[٢] وقد يكون بحيث يحرك كل واحد منهما صاحبَه غير انه لا يكون أبداً على نسبة واحدة فيحدث عن ذلك أنواع من الامتزاج. فلذلك متى كان الأمر جارياً على النظام احتيج ضرورة الى محرك من خارج، وهو من التحريك هو تدبير فضرورة يحتاج الى مدبّر.

وفي هذا الصنف فيدخل الامتزاج الصناعي وهذا النحو من الامتزاج إنما يصير به أبداً الممتزج وسطاً في القوة بين ما امتزج منه. لأن المازج المحرك للممتزج على هذه الصفة إنما يوقف الممتزج في أحد المتوسطات، وانما يصير الممتزج أشياء متوسطة مجانسة للاسطقسات.

فأما المازج اذا كان الذي يمزج به حرارة فانها ان كانت مجانسة لحرارة الاسطقسات فانه يكون عنه شيء شبيه بالطبخ فيعرض عنه الأجسام المعدنية[٣]، إذا اتفقت المادة ملايمة للشيء المتطبخ. وهذا النحو من الامتزاج يشبه الامتزاج الصناعي الذي يستعمل النار،

---

١ أيضاً Arist. Meteo. IV. 2. 379 b 12; 25 - 30; 380 a 5, 11 sq

٢ قد فرّق ابن باجة بين ''التكون'' و ''الامتزاج'' ، ''ان كل متكون فهو من اسطقس أو من أكثر من اسطقس، فان الاسطقس الواحد انما يتكون عنه اسطقس غيره.

٣ قارن أرسطو: Meteo. III. 6. 378

Bunun örneği de toprak ve suyun karışımı olan şeydir. Bu karışımda, unsurlarda olmayan birtakım durumlar ortaya çıkar. Örnek olarak, yoğunlaşma ve seyrelmeyi verebiliriz. Bu durum, altın için de geçerlidir. Ayrıca koku, yemekler ve renkler için de geçerlidir. Aynı durum bedendeki çeşitli fiziksel değişiklikler için de geçerlidir. Kısaca, bedenin durumları bedende yaygın olarak bulunan şeylerdir ve bedenin bölünmesiyle bölünürler. Bu durum, zorunlu olarak, parçalarının birbirine benzemesini gerektirir. Çünkü burada olgunlaşma bazen gerçekleşir. Böyle bir karışım, ilki gibi değildir ve bu nedenle dairesel hareketten kendine özgü yerler dışında madenî bir cisim meydana gelmez. Çünkü madenî cisimler, bir madenden meydana gelir. Maden ise, toprağın altındaki bir mekândadır ve orada parçaları birbirine benzeyen cisim, orada münhasır kalan buhar ve dumandan oluşur.[1] Topraktaki bu parça yoğunlaşır ve o parçada bulunan sıcaklık vasıtasıyla pişer. Bu nedenle *Ulvî Eserler* kitabında tâdât edilen bu üç yerde, hiçbir şekilde organ sahibi (âli, organik) bir cisim meydana gelmez.

Bu tarz bir kokuşmayla meydana gelen karışımdan ortaya çıkan şeyler, unsurları birbirinden farklı olarak var olur.[2] Bütün bunlar, ya doğal sûret ya da doğal sûretlerdeki arazlardır ve yakın hareket ettiricinin tanımlarında bulunurlar.

Kendilerini hareket ettirenin göksel cirimler olduğu unsurlardan oluşan (mü'telif) şeylerde; kısaca mekânın hareketine bağlı olarak hareket edip de iltikânın (bir araya gelmenin) ortaya çıktığı şeylerde, yakın ve uzak hareket ettirici birdir. Ve o, doğası ve zâtı gereği hareket ettiren dairesel cirimdir. Olgunlaşmayla meydana gelen varlığa gelirsek, ondaki yakın hareket ettirici, olgunlaşmanın kendisiyle gerçekleştiği sıcaklık iken, uzak hareket ettirici dairesel hareket eden cirimdir. Bu nedenle olgunlaşma yoluyla meydana gelen varlıkta unsurlardan yakın hareket ettirici olarak ya bir tanesi -ki ateştir- veya ateşten bileşik olarak (birden çok unsur) bulunur. Bütün bunlar, duyulur şeylerdir ve ya renkler gibi birincil veya boyutlar, şekiller, doğal cevherlerin sûretleri gibi ikincil duyulurlardır.

1 Aristoteles, *Meteoroloji,* IV. 10. 388 a 13.
2 Aristoteles, *Meteoroloji*, I. 379 b 5.

مثل الجزء الممتزج من الأرض والماء. في هذا الامتزاج يظهر أشياء ليست الاسطقسات كالتماسك والانطراق، كما يعرض ذلك في الذهب، وفي مثل هذا العرض الأراييح والطعوم والألوان المختلفة، وبالجملة، فالأحوال الجسمانية وهي التي توجد شايعة في الجسم، وتنقسم بانقسامه. وهذا يلزم ضرورة أن تكون متشابهة الأجزاء فان الطبخ في هذه قد يكون. وهذا نوع من الامتزاج ليس كالاول. ولذلك لا يوجد عن الحركة المستديرة جسم معدني إلا في مواضع مخصوصة بها فان الأجسام المعدنية لا توجد إلاَّ عن المعدن. والمعدن هو مكان في جوف الأرض يتكون فيه أجسام متشابه الأجزاء من بخار ودخان ينحصر فيه ليكاثف ذلك الجزء من الأرض فينضج بالحرارة الموجودة في ذلك الجزء بعينه[١]. ولذلك لا يكون في المواضع الثلاثة المعدودة في كتاب الآثار العلوية جسم آلي أصلا.

فالأشياء الحادثة عن الامتزاج الموجودة بهذا [١٥٢أ] النحو من التعفن إنما توجد متباينة الاسطقسات[٢]. وكل هذه إمَّا صورة طبيعية أو اعراض في أجسام طبيعية وتوجد في حدود المحرك القريب.

أمّا المؤتلف من الاسطقسات الذي يكون المحرك فيه الأجرام السماوية، وبالجملة فالمحرك فيما يتحرك بحركة المكان فيعرض عنه الالتقاء، فالمحرك القريب والبعيد فيه واحدٌ وهو الجرم المستدير لما يحرّك بالطبع وبالذات. وأمّا في الموجود عن النضج فالمحرك القريب فيه هو الحرارة التي بها وقع النضج، والبعيد هو الجرم المتحرك دورا. فلذلك يوجد في الموجود عن نضج المحرك القريب من الاسطقسات، إمّا واحد منها، وهو النار، وإمّا مؤتلف من نار. وهذه كلها محسوسات، إمّا أوَل فكالألوان، وإمّا ثوانٍ، فكالأطوال والأشكال وصور الجواهر الطبيعية.

١ قارن أرسطو: Meteo.: IV. 10. 388 a 13 sq
٢ ارسطو: Meteo. I . 379 b 5

Bütün bunlar, maddelerde bulunan şeylerdir. Maddelerdeyken, onlar ve maddeler sayıca bir, daha önce söylediğimiz gibi, kuvve bakımından ise birbirlerinden farklıdır.

Bunlardan herhangi birinin duyumsayabilir (hassas) olması, söz konusu değildir. İlk madde, bunlardan bil kuvve olan şeylerin her biridir. Madde ile birlikte bir hâline gelen her şey, madde için birinci veya ikinci veya üçüncüdür. Madde için bizzat olan ise, sûretlerdir. Onlar, zorunlu olarak, cevherlerdir. Onlardan meydana gelen diğer şeyler, cevherlerin sûretlerine tâbidir ve bu nedenle oluşta başkalaşmaya muhtaçtırlar. Çünkü madde asla "bilfiil bir şey" değildir. Başkalaşan ise, bilfiil bir şey olarak vardır. Bu nedenle hareket ettiğinde zorunlu olarak "mevcut" olur ve sûrete ihtiyaç duyar. Başkalaşan şey, sûretiyle var olurken arazlarında değişim meydana gelir. Bu durum, sûrette bir başkalaşmaya yol açar. Nitekim mekândaki harekette de konumların değişmesi ortaya çıkar. Çünkü hareket konumda değildir, fakat konum (vad') ondan meydana gelir. Sûrette hareket etseydi, madde özü gereği hareket eden olurdu ki bu durumda ilk madde "bir şey" olarak meydana gelirdi. Başkalaşmada ise madde dolaylı olarak (bilaraz) hareket eder.

Unsurî veya madenî, doğal cisimlerde var olan şeylerin hepsi, element de oluşan madenî de olsa, daha önce de söylediğimiz gibi maddîdir ve bir aradadır. Bitki ve hayvanlarda ise, unsurlara ait heyûlânî hâller bulunur ve bunlar olgunlaşmadan meydana gelen heyûlânî hâller gibidir. Bu hâller, kendilerinden meydana geldikleri parçalara benzer bir şekilde bulunurlar. Onların başka hâlleri de vardır. Bu hâller unsurlardan değildir ve unsurların getirdiği uygunluktan da meydana gelmezler. Bu "hilkat" demektir ve bitkilerin çoğunda açıktır. Hayvanda ise daha da bârizdir. Bunlar, birbirine benzeyen parçalardır ve onların, organ sahibi oldukları için birbirine benzeyen parçaları vardır.

Maddeyi harekete geçiren şey -ki böyle bir harekete geçirme (tahrik) hilkati (yaratılış) meydana getirir- başka bir tür hareket ettiricidir. Bu, basit bir düşünmeyle belli olur. Hareket ettirici, dairesel hareketin kendisi değildir.

وهذه كلها أشياء موجودة في المواد، واذا وجدت في المواد صارت هي والمواد واحدة بالعدد متغايرة بالقوة على ما قلنا قبل.

وليس لشيء من هذه أن تكون حساسّة. والمادة الأولى هي كل واحدة من هذه بالقوة. وكل ما يصير مع المادة واحداً فهو لها إمّا أولاً وإمّا ثانياً وإمّا ثالثاً. والتي لها بالذات فتلك الصور هي جواهر ضرورة لأن سائر ما يوجد منها فإنما هي تابعة لصور الجواهر ولذلك احتاجت عند الكون الى الاستحالة. فان المادة ليست شيئاً أصلاً بالفعل. والمتغير فهو ضرورة موجودة بالفعل شيئا ما، فلذلك كان بالضرورة عندما يتحرك موجودا فيحتاج الى الصورة وبتغير في العرض وهو موجود بالصورة التي هي فيه. ويعرض عن ذلك التغير في الصورة كما يعرض في الحركة في المكان تبدل الأوضاع. فان الحركة لم تكن في الوضع لكن عرض عنها الوضع. ولو تحرك في الصورة لكانت المادة هي المتحركة بذاتها فكانت تكون شيئاً ما. وأمّا في الاستحالة فان المادة تتحرك بالعرض.

وكل ما يوجد في الأجسام الطبيعية اسطقساً كان أو معدنياً فكله هيولانية متحدة بها كما قلنا. وأمّا في النبات والحيوان فانها توجد فيهما الأحوال الهيولانية التي للاسطقسات كالأحوال الهيولانية التي هي من نضج. وهذه الأحوال توجد المتشابه الأجزاء التي منها. وتوجد لها أحوال أخر ليست للاسطقسات ولا من نضجج يكون عن الاسطقسات. وهي الخلقة وذلك بين في أكثر النباتات، وهو في الحيوان أبين، فوجودها أجزاء متشابهة عن وجود آلات.

والمحرك للمادة هذا التحريك وهو الذي يفيد الخلقة جنس آخر من المحركات. وهذه ظاهر بأيسر [١٥٢ب] التأمل. وليس ذلك المحرك هو الحركة المستديرة

Bunula birlikte, *Semâ*'nın sekizinci bölümünde açıklandığı üzere, ondan yoksun da değildir. Fakat hareket ettirici, kendi zâtına has (özsel) olan yakın hareket edeni ister. Hareket ettirici, olgunlaştırıcı sıcaklık değildir, fakat olgunlaştırıcı sıcaklık onun aracıdır. Bu nedenle, bu cisimleri tatlar, kokular ve olgunlaşmayı takip eden diğer arazlar izler. Olgunlaştırıcı ısının bu arazlara nasıl sahip olduğuna gelince, *Meteoroloji* kitabının dördüncü bölümünde bu husus açıklanmıştı. Bu arazlar ise, zorunlu olarak (yeni) bir şeyin oluşmasını sağlar.

Hareket ettiğinde[1] böyle bir ilkeye sahip olana gelirsek, onun hareket ettiricisi, zorunlu olarak akıl olmalıdır. Fakat bu söz, canlı hayvanların oluşumuna daha uygundur. *Hayvan Kitabı*'nın on yedinci bölümünde bu husus özetlenmişti.[2] Böyle bir ilkeye iki cins sahiptir. Birincisi, hareket ettiği aletin kendisinde bulunduğu üreyen canlıdır. Hayvanda bu araç tohumdur, çünkü tohum, nefs sahibi canlıyı oluşturan cisimdir. Kendisi sayesinde "fâil" olduğu sıcaklığının tohumun kendisinde bulunduğu açıktır. Diğer cins de, kendisiyle hareket ettirdiği organın kendisinden başka bir şey de olduğu sınıftır. Bu durum, kendi kendilerine meydana gelen hayvanların durumudur. Böyle bir hayvana ait alet, çürüme sıcaklığı veya başka bir şeyin sıcaklığıdır. Bu ise, belirli bir şekilde üretim sanatına benzer. Çünkü sanatın araçları kendisi adına sanatın var olduğu cismin dışında bulunur. Bu nedenle (bu sınıf) unsurların hareket ettirmesiyle harekete geçer ve karışır.

Bu sıcak şey, suyla karışmış toprağı sürekli hareket ettirir. Öyle ki, o sûreti kabul edecek bir hâle ulaştığında, onu kabul eder. Açıktır ki, hareket başladığında, sûreti kabul de başlar. Kabul ve hareket, birbiriyle paralel gider. Nefs karışım sûretinden önce kemâle ererse, kendisine ait mizaç ile sûreti kabul eder.

Karışan şeylerin kabul ettiği sûret;

(a) Ya özü gereği bir şeyi harekete geçirmez, aksine kabul eder. Madenlerin sûretleri böyledir. Aynı zamanda bu sûret, heyûlâda kendisinden var olan hâlleri önceler. Bu hâllere örnek olarak ateşe dayanıklılık ve seyrelme gibi "altın" olması yönüyle altına özgü hâlleri verebiliriz.

1 Karşılaştırma için bkz. Aristoteles, *Meteoroloji,* IV. 2. 379 b 18.
2 Aristoteles, *Fizik,* VIII. 3. 227 b 1; *De Anima,* I. 3. 407 a 33; *De Gen. An.* II. 3. 736 b 22-737 a 9.

وإن لم يحرك خلواً عنها كما بين في ثامنة السماع. لكن انما يطلب المحرك المتحرك الذاتي الأخص وهو القريب. فهذا المحرك ليس هو الحرارة المنضجة، ولكن الحرارة المنضجة هي آلته، ولذلك تتبع هذه الأجسام الطعوم والأراييح وسائر الأعراض اللاحقة عن النضج. وأما كيف تلحق عنها فقد تبين في الرابعة من الآثار العلوية[١] فهذه ضرورة تفيد الخلقة.

وما له مثل هذا المبدأ عندما يتحرك فالمحرك فيه يلزم ضرورة أن يكون عقلاً. لكن هذا القول أليق بتكوّن ذوات الأنفس وقد تلخص في السابعة عشر من كتاب الحيوان[٢]. وما له هذا المبدأ جنسان: جنس تقترن به آلته التي بها يحرك مثل الحيوان المتناسل. وهذا يكون بزرا، فإن البزر هو جسم مكوّن لذي النفس. وبيّن ان حرارته فيه التي بها يفعل. ومنه صنف آلته التي بها يحرّك في غيره. وهذا يكون للحيوانات التي يقال لها أنها تتكون من تلقائها. والآلة التي لمثل هذه هي حرارة العفونة أو حرارة غيرها. وهذا يشبه الصناعة الفاعلة بوجه ما، إذ كانت آلات الصناعة خارجة عن الجسم الذي توجد له الصناعة. فلذلك يحرك بتحريك الاسطقسات ويمزج.

ولا يزال هذا الحار يحرك الأرض الممتزجة بالماء حتى اذا بلغت الجملة الى الحال التي بها تقبل تلك الصورة قبلتها عند ذلك. وظاهر أن عند بدء الحركة تبدأ قبل الصورة، وان القبول والتحرك يتشاوفان. والنفس اذا كمل قبل صورة الممتزج فقبلها بالمزاج الذي له.

والصورة التي تقبلها الممتزجات؛

إما ان لا تحرّك شيئاً بالذات بل تقبل وذلك مثل صور المعدنيات. وهذه أيضاً تتقدم في الهيولى ما يوجد فيها عنها مثل الأحوال التي تخص الذهب من جهة أنه ذهب كالانطراق والصبر على النار.

---

١ قارن أرسطو: Meteo. IV. 2. 379 b 18

٢ راجع أرسطو: Phys. VII. 3. 227 b 1; De An. I. 3 407 a 33؛ أيضاً، De Gen. An. II. 3 736 b 22 sq.; 737 a 9

(b) Ya da sûretlerin biri, bulunduğu cismin özel bir hareket ile hareket etmesini sağlar. Bitkilerin nefsi böyledir. Çünkü madde, belirli bir sûreti kabul ettiğinde, o cisimle birlikte hareket eder. İşte burada, zorunlu olarak heyûlânî sûretler bulunur; bir kısmı uzak -unsurların güçleri gibi- bir kısmı ise, karışan şeyin kuvveti gibi, yakındır. Onun kuvveti, her zaman sûrete bitişik bulunur, dolayısıyla vaz' edilmiş (ortaya konulmuş) bir sûrettir. Bu nedenle "nefs sahibinin (canlının)" bir mukabili yoktur, çünkü onun özel bir yokluğu yoktur. Bu sûretin olmayışı, sanki "arının sûreti" demek gibidir. Sûretlerden biri ise, su hakkında "en sıcak" demek gibi, uzak heyûlânın bulunduğu kısımdır.

Yakın kuvvete gelirsek, bu kuvvet, sûretten yoksun olamaz. Çünkü o, her zaman konudur ve ayrık olmaz. Bu nedenle, madenî sûretlerin maddelerinde olmasına benzer. Çünkü onların zıtları olmadığı gibi -yokluğun melekenin karşıtı olması gibi- karşıtlıkların yokluğu da yoktur.

Böyle şeylerde karışımın sûreti, cismin mahiyetidir. Nitekim altın böyledir. Çünkü karışık olan şey maddedir ve maddenin varlığı da bir yoğunluktur. Açıktır ki, bu (yoğunluk), yakın heyûlâdadır ve o bu karışımda karışımdaki sûret gibi vardır. Sonra bu heyûlâ, o yoğunlaşmayı kabul eder. Fakat heyûlâ o sûretten hiçbir şekilde ayrık bir hâlde bulunamayacağı için, o ikisinden oluşan şey, her zaman tek şey gibidir. Heyûlânın varlığı, başkalaşmada ortaya çıkar. Bunların hepsi heyûlâdaki sûretlerdir ve onların sayesinde toplam (madde ve sûret), bir şey hâline gelir. Heyûlânın kendisinde meydana gelen sûretleri kabul etmesi bu demektir. Sûret başkalaştığında ise, bu, bir farklılık türüyle ayrışması demektir. Böyle bir durumda sûret heyûlâdan başka olur. Başkalaşma meydana gelen (hâdis) şeyden kaynaklanmışsa, zorunlu olarak, önceki bir başkalaşmadan meydana gelmesi gerekir. Bu önceki başkalaşma, Semâ'nın sekizinci bölümünde açıklandığı üzere, ya maddede ya da başka bir mevzuda olmalıdır.

Fakat sûretin başkalaşması mümkün değildir, çünkü başkalaşan her şey, bölünmüştür. Sûret ise parçalı değildir ve cisim değildir. Bu nedenle sûret bu değişimin sonucunda sınırlı bir nispet kazanır.

ومنها ما يتحرك بها الجسم الذي هي فيه حركة تخصه كنفس النبات. فان المادة متى قبلت صورة المسدود حركت ذلك الجسم معا، فانها هنا ضرورة قوى هيولانية بعضها بعيدة كقوة الاسطقسات. وبعضها قريبة كقوة الممتزج، وقوة هذه إنما توجد أبداً مقترنة بالصورة، فهي أبداً موضوعة. ولذلك ليس لذي النفس مقابل، إذ ليس لها عدم خاص. وإنما يوجد عدم تلك الصورة كأنك قلت ''صورة النحلة''. منها ما يوجد فيه الهيولى البعيدة كما يقال في الماء ''الأحرّ''.

فأمّا القوة القريبة فليست توجد خلوّا من الصورة لأنها موضوع أبداً ولا تفارق أصلاً. ولذلك يشبه [١٥٣أ] أن تكون صور المعدنية في موادها إذ لم تكن لها أضداد ولا أعدام مقابلة كمقابلة العدم للملكة.

ففي أمثال هذه تكون صورة المزاج هي ماهية ذلك الجسم كالذهب مثلا. فإن الممتزج هو مادة والوجود لها هو ذلك النوع من التماسك. وظاهر أن ذلك التماسك هو في هيولى قريبة وهي موجودة في الممتزج كالصورة للمزاج. ثم قبلت تلك الهيولى ذلك التماسك لكنه لما لم توجد الهيولى مفارقةً لتلك الصور أصلاً كان أبداً المجموع منها كشيء واحد، والهيولى إنما ظهر وجودها عند التغير. وكل هذه هي صور في الهيولى يصير بها المجتمع شيئاً واحدا، لأن هذا هو معنى قبول الهيولى للصور الحادثة فيها فأما اذا كانت الصورة قد غايرت وذلك إنما هو بأن تفارق نحوا من المفارقة فحينئذ تكون مغايرة للهيولى. فإن كانت هذه المغايرة مما يحدث فيلزم ضرورة أن يكون عن تغير متقدم إمَّا فيها وإمَّا في موضوع آخر على ما تبين في ثامنة السماع.

لكن الصورة لا يمكن أن تتغير إذ كل متغير منقسم، وهي غير ذات أجزاء، وليست بجسم. فلذلك٥ بتغير شيء آخر. فتصير بذلك التغير من تلك الصورة على نسبة محدودة.

Dolayısıyla sûret, bu nedenle dolaylı olarak başkalaşır ve onun başkalaşması şimdiki anda gerçekleşir. Nitekim göreli olanda bu durum ortaya çıkar: A-B, C-D'nin katı olmayıp daha büyük olurlarsa, C-D bu durumda yarım hâline gelir. A-B ise, A-B kendiliklerinde başkalaşmaksızın, iki misli olur. Üstelik daha önce bulunduğu hâlde kalır fakat bir nispetten (oran) ötekine başkalaşma meydana gelir.

Sekizinci bölümde açıklandığı üzere, her başkalaşma (tagayyür) ya nicelikte veya nitelikte veya mekânda (olur) veya bunlardan birini takip eder. Fakat sûret maddeden farklılaştığında, söz konusu sûret bilfiil meydana gelir. Sûret ise, kendine özgü varlıkla (mekâna yerleşmeden) ayrı olarak kalır. O, kendisini kabul eden maddede bulunduğu (durumdan) başkadır. Sûret "oluşmamış" şekilde mevcut ise, buradan imkânsızlık (muhal) meydana gelir. Bu imkânsızlık, işaret edilen şeyin sûretinin o şeyin varlığından önce gelmesidir. Bu sûret, ya duyuda veya hayaldedir. Böyle bir şey mümkün değildir. Ya da o sûret, akıldadır. Bazen bunun mümkün olduğu zannedilir. Fakat düşünme kuvvetini incelerken bu konuyu açıklayacağız.

Duyumsamanın (ihsas) hâdis olduğu açıktır. Her hâdis ise, var olmazdan önce bilkuvvedir. Hâdislik heyûlâ ile ilgiliyken bu durumda duyumsamanın ayrık bir sûret olması ve sonra hâdis olması nasıl mümkün olabilir?

(Bu soruya karşılık) şöyle deriz: Heyûlâ, nefsânî güce ve cismin (beden) güçlerine müştereken söylenmiştir. Çünkü heyûlâ cisimlerde o sûretle şekillenme tarzında var olur. Öyle ki, o ikisi tek bir şey hâline gelir. Ardından o varlığın doğasında bulunan fiil, daha önce açıklandığı gibi, fâil olmak ister. Burada "heyûlâ" sözümüzle bir anlamın (sebep) kabulünü kastetmekteyiz. Kendisinde böyle bir güç olan cismin duyumsayan olduğunu kabul ederiz. Çünkü heyûlânî kuvvet ve nefisten ibaret olan kuvvetin ikisi de rengi kabul eder. Renk ise heyûlâda bir sûrettir ve o ve heyûlâ tek şeydir. Rengin mutlak olarak bir varlığı yoktur. Duyumsayan güçte renk ise, kendisine özgü tarzda bulunur. O, heyûlâsından ayrıktır ve işaret edilen bir şey hâline gelmiştir. Bu nedenle de heyûlâ, birbirinden farklı olan siyahlık ile beyazlık gibi iki zıt niteliği kabul etmemiştir.

فتتغير الصورة لذلك بالعرض، ويكون تغيرها في الآن كما يعرض لما هو مضاف. فإن آبَ إن لم يكن ضعفاً لِـ جَ دَ وكان أكبر، فإن جَ دَ إذن إنما صار نصفا، وصار آبَ ضِعفاً من غير أن يتغير آبَ في نفسه، بل يبقى على حاله التي كان عليها، لكن يتغير من نسبة إلى نسبة.

وكل تغير على ما تبين في الثامنة فهو إمَّا في الكم وإمَّا في الكيف أو في الأين أو يتابع لأحد هذه. لكن متى غايرت الصورة المادة فقد وجدت بالفعل تلك الصورة وهي ما هي منحازة بوجود يخصها، هي غير ما كانت عند وجودها في المادة المقابلة لها. فان كانت موجودة لم تتكون لزم عن ذلك محال، وهو أن تكون صورة المشار اليه قبل وجوده، إمَّا في الحسّ والتخيل وذلك غير ممكن، وإمَّا في العقل فقد يظن أن ذلك ممكن، لكن سنبين هذا عندما نفحص عن القوة الناطقة.

فبينٌ أن الإحساس حادث. وكل حادث فهو بالقوة قبل أن يحدث. فكيف يمكن أن يكون الإحساس صورة مفارقة ويكون حادثةً، لأن الحدوث إنما هو من قبل الهيولى؟

فنقول: إن قولنا ''هيولى'' في القوة النفسانية وفي قوى الجسم باشتراك، فإن الهيولى وجودها في الأجسام على أنها تتشكل بتلك الصورة ويصيران [١٥٣ب] شيئاً واحداً يستفعل الفعل الذي في طباع ذلك الموجود ان يفعله كما تبين قبل هذات. وقولنا هنا ''هيولى'' إنما نعني به قبول المعنى وهو الذي يكون به الجسم الذي له مثل هذه القوة حساسا، فإن القوة الهيولانية والقوة التي هي نفس، كلاهما يقبلان اللون، واللون في الهيولى هو صورة، وهو والهيولى شيء واحد، لا وجود لذلك اللون محضةً أصلاً. واللون في القوة الحساسة موجود بما يخصه. قد فارق هيولاه وصار شيئاً مشاراً اليه. ولذلك لم يمكن ان يقبل الهيولى المتضادين كالبياض والسواد المتغايرين

O ikisini kabul etseydi, bunlar onda iki başka şey olarak bulunurdu. O ikisinin arasında ise başkalaşma yoktur, onlar, zâtı gereği birbirlerinden başkadır. Çünkü o ikisi, birinin zâtındaki iki sûrettir. Ya da her ikisi de bir diğerinden olmak üzere birbirinden farklıdır. Bu nedenle o ikisinin varlığı ancak iki tarzda olabilir. İki mevzuda olmasına gelirsek, böyle bir şey mümkündür. Mevzuda olma durumu ise -aynı konuda birleşmemek şartıyla- iki farklı zamanda var olmalarıyla mümkündür. Duyumsayan güçte ayrık olarak bulunduklarında o ikisinin varlığının beraber olması ise imkânsız değildir. Onların bir mevzuda birlikte bulunması ise imkânsızdır. Onlar, cinste beraberce bulunmazlar. Kısaca, nefsin güçlerinde de bulunmazlar. Aksine bu heyûlâda sadece renklerde bulunurlar. Çünkü bir hava beyaz ve siyahın arasında beraberce bulunur. Bu, o ikisinin sûretlerinin havada sûretin maddede bulunduğu tarzda olmayışı demektir. Aksine heyûlânî kabul ile nefis kuvvetini kabul arasında orta bir tarzda bulunur.

Kuvvetler, mevzunun melekeye nispetiyle tanımlanır ve bir kuvvet zâtında diğer kuvvetten ayrışır. Bu durumda duyumsayan kuvvet duyumdaki istidattan ibaret olup, idrak edilen şeyin anlamı hâline gelir. Anlam ve sûret arasındaki fark şudur:[1] Aralarında bir farklılık olmaksızın sûret ile heyûlâ bir şey hâline gelir. İdrak edilen mana ise, maddeden ayrı sûrettir. Öyleyse anlam, maddeden bağımsız sûrettir. Şu hâlde nefs gücünün bir anlamı/mana kabul etmesi, nefste bir kabulün olmasını gerektirir.[2] Bu, bir anlamdır. Kabul eden ise, bilkuvve anlamdır. Nefsin idrak etmesi, herhangi bir şekilde edilgenlik (infial) değildir. Acaba idrak "edilgenlik" ile meydana gelir mi? Bunu daha sonra açıklayacağız. Edilgen olanın sadece sûreti kabul ettiği düşünülür ve bilkuvve sıcak olan şey bilfiil sıcak hâline geldiğinde, hareket ettirende var olan (kâin) anlamı ve ondan meydana gelen şeyleri kabul etmediği düşünülür. Bu konuyu daha önce anlatmıştık. (Bu düşünceye göre) sıcak olan şey, başka bir sıcağı kabul etmiş, böylece ilkine benzeyen başka bir sıcak hâline gelmiştir. Onların birinde bulunan sıcaklığın diğerindekiyle bir ilişkisi yoktur. O ikisinin arasındaki yegâne nispet (ilişki), sûretleri soyutlandığında sayıca bir olmaktan ibarettir.

1 İbn Sînâ *Şifâ* adlı eserinde sûret ve mana arasında ayrım yapar. Genel olarak duyumdan kaynaklanan idrak sûret, vehimden kaynaklanan idrak ise mana olarak isimlendirilmiştir.

2 İbn Sînâ idrak kelimesinin anlamını *Şifâ* adlı eserinde şu şekilde açıklar: "İdrak, idrak edilenin sûretinin alınmasına benzer. Eğer idrak maddî bir şeyin idraki ise bu durumda idrak herhangi bir tür soyutlama aracılığıyla sûretin maddeden alınması anlamına gelir."

فانها لو قبلتهما لكانا فيها متغايرين، ولا تغاير بينهم أصلا، وهما متغايران ذاتا، فانهما صورتان في ذات أحدهما، أو كلتاهما مغايرة إحداهما للأخرى، فلذلك لا يمكن وجودهما إلاّ على نحوين. أما في موضوعين، فإن ذلك ممكن، وأما أن كانا في موضوع واحد ففي وقتين من غير أن يجتمعا معاً في موضوع واحد. ولما كانا في القوة الحساسة موجودين مفارقين لم يمتنع وجودهما معا، وانما يستحيل وجودهما في موضوع واحد معا، وليس انما يوجدان معاً في الجنس، وبالجملة ففي قوى النفس، بل قد يوجد ذلك في الهيولى في الألوان فقط. فإن الهواء الواحد بعينه الكائن بين الأبيض والأسود معا، وذلك ان صورهما ليست في الهواء على ما هي الصورة في المادة بل بنحو متوسط بين القبول الهيولاني وبين قبول القوة النفسانية.

ولما كانت القوى إنما تحد بنسب الموضوع الى الملكة وبذلك تتميز قوة قوة في ذاتها، فالقوة الحساسة هي الاستعداد الذي في الحاسة، الذي يصير معنى ذلك المدرَك. والفرق بين المعنى والصورة[1] ان الصورة تصير مع الهيولى شيئاً واحدا ولا يكون هناك مغايرة. ومعنى المدرك هو صورة منفردة عن المادة[2]. فالمعنى هو الصورة المنفردة عن المادة. فقبول قوة النفس معنى يجب أن يكون قبولاً له وهو معنىً فالقابل هو معنى ما بالقوة. وكذلك ليس إدراك النفس انفعالاً بوجه. وأمّا هل يكون بانفعال فسنبين بعد هذا. فالمنفعل قد يظن به أنه يقبل الصورة فقط، وأن الحار بالقوة إذا صار حاراً بالفعل فلم يقبل معنى الكاين في المحرك، والأشياء منه على ما قلناه قبل. وإنما قبل حرّاً آخر فصار حاراً آخر شبيهاً بالأول ولا نسبة بين الحر الموجود في أحدهما الى الآخر بوجه. وانما النسبة التي بينهما هي أن صورتهما إذا تجردت كانت واحدة بالعدد.

١ وابن سينا ميّز بين الصورة والمعنى فقال: وقد جردت المادة بأن يسمى مدرك الحس صورة ومدرك الوهم معنى.

٢ وأوضح ابن سينا معنى الإدراك فقال: ''يشبه أن يكون كل إدراك هو أخذ صورة المدرك بنحو من الأنحاء، فان كان الإدراك ادراكاً لشيء مادي فهو أخذ صورته مجردة عن المادة تجريداً ما،''.

Şahsî sûretleri arasındaki farklılık ise -sıcaklığın şahsına ait bir sûret olur denilebilirse- o ikisinin sûretleri ile şahıs olarak meydana geldiğinde heyûlâ arasında bir başkalık bulunmaz.[1] Bu husus, başka bir yerde özetlenmişti. Bu nedenle onlardan birinin sıcaklığı, heyûlâ ile birlikte meydana gelip nefste bizzat (sıcaklığın) şahsı hâline gelen "sıcaklığın anlamı" değildir.

Bir şeyin anlamı/manası, o şeyin kendisidir ve bir şeyin anlamı, onun bilfiil varlığıdır. Bu nedenle bir şahsın anlamı bizde (nefsimizde) gerçekleştiğinde, o şahsı kendimize ait güçlerle idrak etmiş olmamız gerekir.

Açıktır ki, heyûlânî varlıklardan meydana gelenle idrakler, hâdistirler. Çünkü onlar hâdis olmasaydı, ezelî olurlardı. Ezelî olsalardı, buradan -zorunlulukla- Zeyd'in Zeyd'den önce olması, ya da "bu sıcak"ın kendisinden önce olması, bu idraklerin mekânda hareketli olması gibi birtakım imkânsız sonuçlar ortaya çıkardı.

Yaygın hususlardan biri şudur: Duyular, hâdistir (sonradan meydana gelmiş). Hüküm, basit bir düşünceyle kesin olarak ortaya çıkar. Her hâdis, var olmazdan önce varlığı mümkün olandır. İmkân ve kuvve, daha önce de söylediğimiz gibi, birbirini gerektirir. Öyleyse bu kuvvet heyûlâda zorunlu olarak bulunurken heyûlâ bunun gibi bir varlığın heyûlâsıdır. "Rûhânî" lafzını, "cismânîden başka" vb. delalet eden lafızlarla isimlendirmek bir âdettir.[2] Bu nedenle sûret, idrakle birlikte cisim hâline gelmez. Çünkü cisim, sûret kesinlikle ondan başka olmadığında, meydana gelir. Bu ise, soyut olmayan sûretin mevcut olmasıdır.

Birisi idrakler hakkında şöyle sorabilir: İdrakler ait oldukları heyûlâdan farklı durumda mıdırlar? Bu durumda madde madde değilken bilfiil vardır. Nasıl olur da, kendisinde bir sûret olmaksızın, cisim olmayan bir şey cisim olana bitişebilir? Bir başkalık yok ise ve idraklerin durumu heyûlâdaki varlıkları gibi ise, nasıl olur da soyutlanmış olmazlar?

1 Burada İbn Bâcce, maddenin bilfiil olarak sûretten ayrı olmadığına, aynı şekilde sûretin bilfiil olarak maddeden ayrı olmadığına işaret etmektedir.

2 İbn Bâcce *Tedbîrü'l-Mütevahhid*'de şöyle der: "Filozoflara göre 'rûhânî' kelimesi ruha ait olan anlamına gelir. Buna delil olarak da ruhun diğer şeyleri hareket ettiren, (kendisi) hareket etmeyen bir cevher olduğu düşüncesini getirirler. Onlara göre ruh, zarûrî olarak madde değil, maddenin bir sûretidir. Rûhânî lafzının şekli Arapça değildir. Bu lafız sonradan Arapçaya girmiş bir lafızdır ve nahvin kıyas şekillerine uygun değildir. Nahvin kıyas şekillerine uygun olanı ise 'rûhî' kelimesidir." *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, Palacios Neşri, s. 18.

والمغايرة التي بين صورتيهما الشخصية - إن جاز أن يقال لشخص الحر صورة - فإنه لا تغاير بينهما وبين [١٥٤أ] الهيولى عندما يكون شخصا، وقد لخص هذا في غير الموضع[١]. ولذلك حر أحدهما ليس بمعنى ''حرّ'' أن يكون مع الهيولى فيكون شخص [الحرّ] بعينه في النفس.

ولما كان معنى الشيء هو الشيء وكان معنى الشيء هو ما وجوده بالفعل، ولذلك اذا حصل عندنا معنى شخص ما كان عندنا أن ذلك الشخص قد أردكناه بتلك القوى التي هي لنا.

وظاهر أن الإدراكات الحاصلة من الموجودات الهيولانية حادثة، فانها إن لم تكن حادثة فهي أزلية. فإن كانت أزلية لزم من ذلك أن يكون ضرورة ''زيد'' قبل ''زيد''، وهذا الحار قبل هذا الحار، ولزم أيضاً أن تكون متحركة في المكان، إلى غير ذلك من المحالات اللازمة.

وأيضاً فمن الأمور الذائعة ان الاحساسات حادثة وهو متيقن فتأمل أيسر تأمل. وكل حادث فقد كان ممكناً وجوده قبل أن يوجد، والإمكان والقوة على ما قلنا قبل متلازمان. فهذه القوة هي في هيولى ضرورة، وهذه الهيولى هي هيولى لمثل هذا الوجود. وقد جرت العادة أن تسمى روحانيا[٢] وغير جسماني وما أشبه هذه الألفاظ من الدلالة ولذلك لا تصير مع الادراك جسما، لأن الجسم إنما يكون متى كانت الصورة غير مغايرة أصلاً، وذلك أن تكون موجودة غير مجردة.

وقد يسأل سائل عن الادراكات فيقول: هل هي في الهيولى التي لها مغايرةً لها. فإن كان ذلك فالهيولى موجودة بالفعل وليست هيولى. وكيف يتصل ما ليس بجسم بما هو جسم الاَّ بأن تكون صورة فيه. وإن لم يكن مغايرة ما والأمر فيها مثل وجودها في الهيولى لم تكن مجردة.

---

١ الظاهر ان المصنف أشار الى ما قال ان المادة غير منحازة بالفعل عن الصورة كما ان الصورة غير منحازة عن المادة بالفعل.

٢ ''الروحاني'' عند المتفلسفين منسوب الى الروح، ويدلّون به على الجزاهر الساكنة المحركة لسواها، وهذه ضرورة ليست أجساما، بل هي صور لأجسام، وشكل هذه اللفظة غير عربي وهي دخيلة في لسان العرب في الصنف الذي جاء على غير قياس عند نحوي العرب، فان المقيسة عندهم أن يقال روحي ... تدبير المتوحد، لشر آسين، ص ١٨.

Şöyle deriz: İdraklerin bir mevzuda bulunması, açıktır. Çünkü mevzuda bulunmasalardı, idrak gerçekleşmezdi. Onların ve mevzunun bir şey olmasına gelirsek, bu da ilki gibi açıktır. Bu sayede idrak bir "şahıs" hâline gelir (özelleşir). Çünkü idrakler mevzudan başka olsaydı, "tür" veya "akıl" hâline gelirlerdi. Nâtık kuvvetten söz ederken bu meseleyi açıklayacağız. Burada nefis ve güçleri hakkında konuşuyoruz.

Ortaya konulan (ilkeye) göre, sûretin heyûlâdan başka ve ondan farklı olmayışına gelirsek, bu da kabul edilen (ilkenin) ayrılmaz özelliği değildir. Fakat sûretteki varlık için bir başkalaşmanın gerçekleşmesi tartışmaya açıktır. Heyûlâ, daha önce söylediğimiz gibi, heyûlâsı olan şeye nispetle vardır. İdrak kuvveti ise, sûretin kendine özgü varlığında ayrık olarak bulunan sûreti kabuldür. Öyleyse idrakin heyûlâsı, idrak edilenlerin anlamlarını kabul etme tabiatındadır. Onu harekete geçiren ise, idrak eden olması yönüyle, idrak edendir. Çünkü heyûlânî sûretlerin durumlarından açık olan husus şudur: Onlara ait olan şey, zâtlarında bulunur ve onlar bu kuvvetin heyûlâsıdır. Harekete geçirme ise, özel varlıklarından kaynaklanır. Bu nedenle bu kuvvet, onlardan fâil olan sûretlerde -sıcaklık ve soğukluk gibi- ve edilgen sûretlerde -sertlik ve yumuşaklık gibi- bulunur. Edilgenliğe nispet edilen hareketi başlatan şey onu da harekete geçirir ve bu esnada o bir mevzudadır ve içinde bulunduğu heyûlâ türünden başka bir heyûlâyı harekete geçirir. Heyûlânın bu anlama nispeti, hareket ettiricideki heyûlânın türde bulunan sûretle ilişkisi (nispeti) gibidir. İdrakin heyûlâsının sûrete nispeti ise, kendine özgüdür ve bu nedenle de isim ortaklığı yoluyla ona "heyûlâ" (denilir). İdrak edilenlere ait heyûlâya (madde) ise, takdim yoluyla "heyûlâ" denilirken bu heyûlâ için tehir yoluyla (ikincil) söylenir. Bu da sıcaklık ve soğukluk gibi hareket ettirenin duyumsanana nispetle söylenmesi gibidir.

Öyleyse hareket ettiren, öncelikle, iki heyûlâ türüne ait iki harekete sahiptir. Birincisi, heyûlânın kendi türünde olan heyûlâya yönelik iken, diğeri ise, sayesinde hareket ettirenin duyulur hâle gelmesini sağlayan heyûlâya yöneliktir. Bu hareket, bu cisim olması bakımından bu cisme ait olmamasına rağmen cisim sahibi bir şeyin hareketidir. Bu nedenle küçük ve büyük cismin idraki birdir,[1] bilhassa tahayyül için durum böyledir. Bunun niçin böyle olduğunu daha sonra açıklayacağız.

1 İbn Rüşd, *Kitâbü'n-Nefs,* Ehvânî Neşri, s. 74.

فنقول: أما ان الادراكات في موضوع فذلك بيّن. لأنه لو لم تكن في موضوع لما كانت كاينة. وامّا انها والموضوع شيء واحد فذلك أنها كذلك، وبذلك صار الإدراك شخصاً. فإنها لو كانت غير الموضوع جملة لكانت نوعاً أو عقلاً. ونبين ذلك إذا صرنا إلى القول في القوة الناطقة، لأن القول هنا هو في النفس وقواها.

وامّا ان الصورة يلزم عمّا وضع أن تكون غير موجودة مغايرة للهيولى فذلك غير لازم عما وضع. لكن يقتضي التشكيك أن يجري للوجود فيها تغير وذلك ان الهيولى كما قلنا قبل انما هي موجودة بالنسبة الى ما هي هيولى له. والقوة على الإدراك هي قبول الصورة منحازة بوجود يخصها. فهيولى الإدراك مطبوعة على قبول معاني المدركات، ومحركها المدرك من جهة ما هو مدرك. فإن هذه الصور الهيولانية بيّنٌ من أمرها أن لها في ذواتها وهي هيولانية هذه القوة، وهذا التحريك هو لها من أجل وجودها الخاص. ولذلك توجد هذه في الفاعلة منها كالحرارة والبرودة [١٥٤ب] وفي المنفعلة كالصلابة واللين. وانّ ما يحرك الحركة المنسوبة الى الانفعال فانما يحركه أيضاً وهو في موضوع يحرك هيولى أخرى من نوع الهيولى التي هي فيه. ونسبتها إلى ذلك المعنى نسبة الهيولى التي في ذلك لمحرك الى الصورة عينها في النوع. وهيولى الإدراك نسبتها الى الصورة نسبة أخرى تخصها، فلذلك هي هيولى باشتراك الاسم. وهيولى المدركات يقال لها هيولى بالتقديم وإنما يقال لهذه هيولى بالتأخير، وعلى طريق النسبة بالمحسوس المحرك كالحار والبارد.

فله أوّلاً نوعان من التحريك لصنفين من الهيولى أحدهما للهيولى من نوع هيولاه، والآخر لهذه الهيولى التي بها يكون محسوسا. وهذا التحريك هو لذي الجسم لا من حيث أنه ذلك الجسم. ولذلك إدراك الجسم الصغير والكبير واحد[1] لا سيّما التخيل، وسنبين لِمَ كان ذلك فيما بعد.

[1] ابن رشد كتاب النفس، الأهواني، ص ٧٤ .

İdrak, güçlü veya zayıf olması itibariyle derecelenir. Genel olarak idrak eden kuvvetin ne olduğunu söylemiştik. Bu kuvvet, nefs sahibi (canlı) cisimde bulunan nefistir ve onun mizacının sûretidir. Karışık (imtizaç yoluyla meydana gelen) cisim ise, nefs sahibi canlı olandır.

Her oluş, ya bir başkalaşmadır ya da *Semâ'i't-Tabî'î* (Fizik) kitabında açıklandığı üzere başkalaşmaya tâbidir. Öyleyse idrakin de öyle olması gerekir.[1] Her başkalaşan şey, bölünür, idrak ise bölünmez. Buradan bu gücün ya kendisi veya bitişik bir aracı vasıtasıyla cisme bitişmiş olması sonucu -zorunlulukla- ortaya çıkar.

Nefse ait idrakler, iki cinstir: Duyu ve tahayyül. Duyuyla algılanmayan (hissedilmeyen) bir şeyin tahayyülü mümkün değildir. Bu nedenle renk, tahayyül edilmez. Öyleyse duyu, doğal olarak, tahayyülü önceler. Çünkü duyu tahayyül için madde gibidir. Duyu ise, cisme bitişik ilk idraktir. Öyleyse zorunlu olarak tahayyülsüz bir duyunun olmaması gerekir. Şu var ki başkalaşma duyulurda gerçekleşmez. Başkalaşma duyumsayanın sûretidir. Duyumsayan, zorunlu olarak cisim, onun sûreti ise duyumsama gücüdür. O hâlde duyu, genel olarak, duyulur tarafından harekete geçirilen cismin kuvvetidir ve onun kemâline kendindeki nefsânî gücün kemâliyle bitişir. Bu nedenle zorunlu olarak duyumsanan şeyin hayal edilen, duyumsayanın ise, tahayyül eden olması gerekir. Bu nedenle sıcak ve soğuk, doğrudan ve öncelikli olarak duyumsanandır. Sertlik, yumuşaklık, pürüzsüzlüğün (smoothness) durumu ise dokunma duyusundan söz ederken açıklanacaktır. İşte genel olarak duyu hakkında söylenecekler bunlardır.

Her kuvvet her cismi harekete geçirmez ve hareketler pek çoktur. Bu nedenle duyular da hareketin hazırlayıcıları olarak çoktur. Sayesinde duyunun meydana geldiği tahrik (harekete geçirme), anlamdan kaynaklanır (duyunun muharriki anlamdır). Anlam ise pek çok şeyden meydana gelir. Bu nedenle duyuda o anlamların -birbirinden ayrı olmadan resmedilmiş olması zorunludur. Bir varlığın bilfiil varlığının bağlı olduğu şey, ya ortak veya özeldir.[2]

1 Aristoteles, *Fizik,* VI. 4. 234 b 10.
2 Aristoteles, *De Anima,* II. 7. 418 a 15; İbn Rüşd, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 27.

وإنما يتفاضل الإدراك من جهة أنه شديد أو ضعيف. فقد قلنا ما القوة المدركة في الجملة. وهذه القوة هي نفس موجودة في الجسم المتنفس وهي صورة المزاج المتنفس. والجسم الممتزج الذي له هذه القوة هو متنفس وحيّ.

ولما كان كلّ تكوّن هو امّا تغير أو تابع لتغير على ما تبين في السماع وجب أهن يكون الإدراك كذلك. ولما كان كل متغير فهو ينقسم[١] وهذا ليس منقسم لزم ضرورة أن تكون هذه القوة مقترنة بجسم إمّا بنفسها أو بتوسط مقترن.

والادراكات النفسانية جنسان – حس وتخيل. ولا يمكن أن يتخيل ما لم يحسّ ولذلك لا يمكن أن يتخيل اللون، فالحس يتقدم بالطبع التخيلَ لأنه كالمادة للتخيل. فالحس هو أول إدراك مقترن بالجسم فواجب ضرورة أن لا يكون حس دون تخيل، إلا أن التغير ليس في المحسوس. والتغير صورة الحاس فالحاس ضرورة جسم صورته القوة الحاسة. فالحس بالجملة هو قوة لجسم ينفعل عن المحسوس يقترن بكماله كمال القوة النفسانية التي هي فيه. ولذلك يلزم ضرورة أن يكون المحسوس مخيّلا والحاس متخيلا. فلذلك الحر والبرد محسوسان بأنفسهما وأوّلا. وأمَّا الصلابة واللين والخشونة والملاسة فسنبين أمرها في القول على القوة اللمسية، فهذا هو القول في الحس بالجملة.

ولمّا كان ليس كل قوة تحرك كل جسم، وكانت الحركات كثيرة كانت الحواس كثيرة معادّة للمحركات. ولما كان التحريك الذي به الحس إنما هو من أجل المعنى. والمعنى قوامه من أشياء كثيرة، لذلك لزم ضرورة أن ترتسم [١٥٥أ] في الحس تلك المعاني غير منفصلة بعضها من بعض. ولما كان ما به من قوام الشيء اما مستركة واما خاصة[٢].

١ قارن أرسطو: ”Phys. VI. 4. 234 b 10

٢ راجع أرسطو: De An. II. 7. 418 a 15 sq؛ ابن رشد: كتاب النفس ص ٢٧.

Özel olan, bir duyu vasıtasıyla idrak edilirken ortak, o ortak şeyin kendisine eklendiği duyularla idrak edilir. Bu nedenle ortak, öncelikli olmadan, idrak edilir. Bu yönüyle ortak, boylar ve renkler gibidir.

Anlama dolaylı olarak başka pek çok şey katılır. Bu nedenle onlar duyuda resmedilmez. Bunlar, dolaylı olarak duyumsanan şeylerdir. Renk bu kısma girer. Çünkü renge yazar da olmak hâli bitişir ve bunun için yazarın dolaylı olarak (bilaraz) gördüğü söylenir. Bu (ârızî durumları) duyumsayan canlı, çoğunlukla yanılır. Bu gücün canlıda bulunmasına gelirsek, canlı oluşumundan söz ederken bunun keyfiyeti *Kitâbü'l-Hayvan*'ın on altıncı bölümünde ele alınmıştır.

İşte duyu hakkındaki genel konuşma bu kadardır. Genel olarak, duyumsananların (mahsûsât) bir kısmı ortak, bir kısmı özeldir.[1] Özel olanlar, daha önce söylendiği gibi, duyunun edilgen olduğu şeylerdir. Genel ise, duyunun edilgen olmadığı şeylerdir. Bunlarda idrak, sadece anlamın bulunması esnasında ortaya çıkan bir güçle gerçekleşir. Bu nedenle ortak duyulurları ortak duyunun algıladığı söylenmiştir, çünkü duyu onlardan etkilenmez. Onlar bu kuvvete aittir fakat bu durum duyuya bitişik olmaları nedeniyle değil, bilfiil olmalarından kaynaklanır. Çünkü kuvvet duyudan soyutlanırsa, "ortak duyu" hâline gelir. Duyudan ancak belli bir şey hâline geldiğinde soyutlanabilir. O ise, belli bir duyumsananı idrak etmekle olur. Öyleyse duyumsayanın varlığı, daha önce de açıklandığı gibi, duyuda zorunlu olarak bulunmalıdır. Bu nedenle bu kuvvetin genel olarak duyumsananlardan soyutlanması mümkün değildir. Çünkü onlar, cisimde bulunur. İmkânsız olan ise, bunların bir cisme bitişmeden ayrık bulunmalarıdır. Bu, daha önce bahsedilen şüpheden kaynaklanan imkânsızlıklardan biridir.

Şimdi duyu sınıfları hakkında konuşalım!

---

1 Aristoteles, *De Gen. An.*, I. 23. 731 a 30 sq.

فالخاصة انما تدرك بحاسة واحدة. والمشتركة تدرك بالحواس التي لحقها ذلك الامر المشترك. فلذلك هو محسوس غير اول وهذا هو كالاطوال والاشكال.

ولمَّا كان المعنى تلحقه أشياء أخر بالعرض لذلك لا ترتسم في الحاسة تلك الأشياء. هي محسوسة بالعرض كاللون فانه يقترن به أنه في الكاتب. فلذلك يقال ان الكاتب مبصر بالعرض. في هذه يغلط الحيوان الحاس كثيراً. فأما وجود هذه القوة في الحيوان، فقد قيل كيف ذلك في القول في تكوّن الحيوان وذلك في السادسة عشر من كتاب الحيوان[1].

فهذا في الحس بالجملة. والمحسوسات بالجملة كما قيل منها مشتركة ومنها خاصة. فالخاصة كما تبين ما انفعل عنها الحاسة. والعام ما لم ينفعل عنه الحاسة. وإِنما حصل بقوة عند حصول المعنى. ولذلك قيل ان المحسوسات المشتركة انما يدركها الحس المشترك إذ لا تنفعل عنها الحاسة. إنما هي لتلك القوة لا لأنها هي مقترنة بالحاسة بل من أجل انها بالفعل. فان القوة اذا انفردت عن الحاسة كانت هي الحس المشترك. وانما تنفرد عن الحاسة اذا صارت شيئاً مَّا. وذلك بأن تدرك محسوساً مَّا. فالحاسة ضرورة الوجود في الحس على ما تبين قبل. ولذلك لا يمكن أن تخلو هذه القوة من المحسوسات مجملةً. لأنها موجودة في الجسم. وانما المحال بأن توجد هذه مفارقة لا تقترن بجسم، وهذا هو أحد المحالات التي لزمها التشكك المكتوب قبل هذا.

فلنقل في أصناف الحس.

---

١ قارن أرسطو: De Gen. An. I. 23. 731 a 30 sq

DÖRDÜNCÜ FASIL

GÖRMEYE DÂİR

Daha önce dile getirdiğimiz gibi, nefs, heyûlâsı mizaç olan birinci kemâldir. "Birinci" derken, mühendisin (geometricinin) işini geometriyle veya müzisyenin sanatını musikiyle icra etmediğindeki durumu kastetmekteyiz. Son kemâl, müzisyenin nağmeleri kullanması durumu için söylenir.[1] Kemâlin birinci türü, her zaman sonuncunun heyûlâsıdır. Bu nedenle zorunlu olarak kendisini fiile çıkartacak bir şeye muhtaçtır ki o da hareket ettirendir (muharrik). Çünkü her hareketlinin bir muharriki vardır. Şu var ki burada "muharrik" gizlidir. Duyuda ise, muharrikin etkisi parlak aynadaki görüntü gibidir. Parlaklık, birinci kemâldir ve bu nedenle görülen her ne zaman bulunursa (hazır), bir varlığa dönüşüp daha yakın hâle gelmesi (gerekmeden) aynaya yansır. Demir iken, demire ilişen şey gibi! Demir olmak, birinci kemâldir. Kısaca birinci kemâl, cismin araz olarak değil de zâtı itibariyle değişmeden herhangi bir şeyi kabul etmek için elverişli olmasıdır. Örneğin ayna, görülen şeyin karşılığı olacak şekilde değişebilir.

Öyleyse görme gücü, gözün birinci kemâlidir ve o gören nefistir. Nefs gördüğünde, basar (görme) hâline gelir. Bu, son kemâl yönünden onun adıdır. Diğer güçler için de aynı durum geçerlidir. Çünkü onlar tek başına kalıp sadece kuvvet olduklarında nefis olurlar. Bu nedenle cenin ve uyuyan hakkında nefs sahibi denilir. Fiillerini yaptıklarında ise, bu fiiller duyu/his hâline gelir. Öyleyse görmenin kendisiyle gerçekleştiği güç, bilkuvve olarak görülenlerdir.

Duyulurlar, daha önce de belirtildiği gibi, ilktir ve onların her biri belirli bir duyu yeteneğine sahiptir; bir kısmı ortak bir kısmı ise dolaylıdır. Gözün birinci duyuluru renktir ve onu sadece göz algılar. Nerede ve hangi sûrette olursa olsun görme duyusunu gerçekleştiren organ gözdür.

---

1 Aristoteles'in açıklamasına göre, bir şey ilk olarak sûreti bakımından ismiyle ve ikinci olarak maddesiyle isimlendirilir. *De Anima,* II. 2. 414 a 9-13.

الفصل الرابع

القول في البصر

وقد تبين فيما تقدم ان النفس هي الاستكمال الاول الذي هيولاه المزاج. وأعني بقولي ''الأول''[1] كما يقال في المهندس حينما لا يستعمل عمله بالهندسة، والموسيقار حينـما لا يستعمل صناعة الموسيقى. والأخير مثل ما يقال في الموسيقار حين يستعمل اللحن. فإن الصنف الأوّل من الاستكمال أبداً هو كالهيولى للكمال الأخير، ولذلك يحتاج ضرورة إلى شيء آخر يخرجه إلى الفعل وهو المحرّك، لأن كل متحرك فله محرِّك، غير أن المحرّك في هذه يخفى والمحرّك في الحس ظاهر أمره كالذي يعرض في المرآة الصقيلة. [١٥٥ب] فإن الصقالة هي الكمال الأول فلذلك متى حضر المرئيّ ارتسمت فيها الصورة من غير أن تتغير هي الى وجود آخر تكون به أقرب كالذي يعرض في الحديد وهو حديد أنه استكمال أول. والاستكمال الأول بالجملة هو ما كان الجسم مستعدًّا لقبول شيء ما غير أن يتغير بالذات لا بالعرض، فإن المرءاة قد تتغير مثل أن تنتقل الى مقابلة المرئي.

فقوة البصر هي استكمال أول للعين وهي النفس الباصرة. وإذا أبصرت صارت بصراً وهذا هو اسمها من حيث هي بالكمال الأخير. وكذلك سايرها. فإنها اذا انفردت وكانت قوة فقط كانت نفساً. ولذلك يقال في الجنين ذو نفس وفي النائم، واذا فعلت أفعالها كانت حساً. فالقوة التي يكون بها البصر هي بالقوة المبصرات.

والمحسوسات كما قيل ''أول'' وهي الخاصة بحاسة حاسة – ومنها مشتركة ومنها بالعرض. والمحسوس الأول للبصر هو اللون، ولذلك لا يدركه إلا البصر. ولذلك ما وجد فيه إدراك اللون فذلك العضو فيه بصر حيث كان وأيّ صورة كان،

---

١ لقد صرح ارسطو ان الشيء يقال له باسمه اولا من حيث صورته وثانيا من حيث المادة، انظر De An II, 2, 414 a 9 – 13

Çünkü cisim gayesiyle tanımlanır. Bu nedenle sanem (put) insan olamayacağı gibi keskin ses bıçak değildir. Çünkü bunlar ortak olarak ismini taşıdıkları türün fiillerini yerine getirmezler.[1] Bu nedenle "göz", dirinin gözü için söylendiği gibi ölünün gözüne de -tevâtür yoluyla değil- isim ortaklığıyla söylenir. Gören nefis, rengin algılanmasını sağlayan ve gözde bulunan bir güçtür. O, gözün içindeki sıvıda (vitreous humour) bulunur. Bu durum, gözlerine su inen kimseye ilişen geçici rahatsızlıklardan bellidir. Bu nedenle rengin mahiyetinin araştırılması gerekir.

Şöyle deriz: Renk ancak hava vasıtasıyla idrak edilebilir. Bu nedenle renk göze bitiştirilseydi (üzerine konulsaydı), göz onu idrak edemezdi.[2] Havanın gözün idrak edişine yardımcı olabilmesi, ışığın varlığına bağlıdır. Bunun nedeni ise, ya renklerin bilkuvve karanlıkta bulunup varlıklarının olmayışı ya da havanın renkleri içinde renklerin bulunduğu görme ile kabul edebilmesidir.

Rengin karanlıktaki durumu, renklerin gölgedeki durumunu düşündüğümüzde açıktır. Aynı durum bulutun bitkilerle güneşin arasına girmesinde de görülebilir. Çünkü onların renkleri, esaslı bir şekilde değişir. Bu husus, *el-His ve'l-Mahsûs* kitabında özetlenmiştir.[3] Burada ortaya koymamız ve özetlememiz gereken şey, onun hangi şey olduğudur.

Aydınlatan şey, ışığı verendir. Aydınlanan ise, ışığın bulunduğu şeydir. Işık, aydınlananın aydınlık olması cihetiyle kemâlidir. Aydınlanan, takdim ve tehir yoluyla, iki anlamda kullanılır.[4] Birincisi, güneşle ateşin ortak olduğunu farz ettiğimiz anlamdır. İkinci anlam ise, ışığın, kaynağını başka bir yerden alarak aydınlanma durumudur. Bu ise, ayın ve parlak cisimlerin ışığı yansıtması gibidir. Bu da sınıf sınıftır. Bu yansıma, başkasını görülür yapacak güçte olmazsa, bunlar yere (arz) ait sınıflardır.

1 Aristoteles, *Meteoroloji,* IV. 12. 390 a 10; *De Anima,* II. 412 b 12-21; 8. 420 b 1.
2 Aristoteles, *De Anima,* II. 7. 419 a 13; II. 423 b 20.
3 Aristoteles, *De Sensu,* 3. 440 a 7; Bu konuda İbn Rüşd, İbn Bâcce'ye yakın bir açıklama yapar. İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs,* s. 33.
4 İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs,* s. 32; Aristoteles, *De Anima,* II. 7. 419 a 1-5.

فان الجسم يحد بغايته، ولذلك لا يكون الصنم إنسانا، ولا ما انحد من السمع سكينا اذا لم يفعل أفعال الأنواع المشاركة لها في الاسم[١]. ولذلك قيل ان العين يقال على عين الحيّ وعين الميت باشتراك لا بتواطؤ. فالنفس الباصرة هي القوة الموجودة في العين التي تدرك بها اللون. وهي في الرطوبة الجليدية. وذلك بيّن من العوارض التي تعرض لمن ينزل الماء في عينيه. فلذلك يجب أن نفحص عن اللون ما هو؟

فنقول: إن اللون لا يمكن إدراكه إلا بتوسط الهواء. ولذلك لو وضع اللون على البصر لما أدركه[٢]. ولا يمكن للهواء أن يخدم البصر في إدراكه إلاّ مع الضوء، إما لأن الألوان في الظلام بالقوة ولا وجود لها، أو لأن الهواء إنما يقبل الألوان بالبصر الذي تكون فيه.

أما ان اللون في الظلام فذلك بين عند تأمل الألوان في الظل، وفي الشمس، وفي الحال التي تعرض للنبات عند مرور السحاب عليه حابلةً بينه وبين الشمس؛ فإن ألوانها تختلف اختلافاً شديداً. وقد تلخص ذلك في الحسّ والمحسوس[٣]، فالواجب أن نتقدم فنلخص أي شيء هو؟

والمضيء هو مفيد للضوء، والمستضيء هو الذي فيه الضوء – والضوء هو كمال المستضيء من جهة ما هو مستضيء. والمضيء يقال على نحوين١: تقديم [١٥٦أ] وتأخير.[٤] فالأول هو المعنى الذي نظن أن الشمس تشترك فيه مع النار. والمقول بتأخير هو الذي يضيء بأن يستضيء. وذلك بأن ينعكس الضوء عنه، كما يعرض في القمر وفي الأجسام الصقيلة. وهذه أصناف. أما أن يكون ذلك بحيث لا بقدر أن يجعل غيره مرئياً فهذه أصناف الأرضيات

١ قارن أرسطو: ;Arist : Meteo IV . 12. 390 a 10; De An. II. I. 412 b 12- 21

٢ قارن أرسطو: Arist. ; De An. : II. 7. 419 a 13; II. 423 b 20

٣ راجع Arist. ; De Sensu : 3 440 a 7. وابن رشد قريب من ابن باجة في البيان، انظر تلخيص كتاب النفس، الاهوالي: ص 33،

٤ ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، الأهواني، ص ٣٢؛ أرسطو، *De Anima,* II. 7. 419 a 1-5

Geceleyin yakamoz gerçekleştiğinde, suda görülen şey ya da balıkların pullarında veya ateş böceğinde görülen durum böyledir. Bunlar, renk değildir[1] ancak gözdeki etkilenimlerdir (infialat). Bu konular başka bir yerde özetlenmişti.

Öyleyse ışık, cisimde bulunduğu esnada havadadır ve bu ışık hâli aydınlanan şeyde bulunur. Güneş, bizzat kendisi mi (vardır), yoksa onun canlıyı ihata edendeki eseri mi vardır? Bu konunun araştırılması oldukça zordur. Çünkü sudaki varlık, güneşi suyun üzerinde görür ve onun suyun yüzeyinde olduğunu zannedecek kadar yakın görür. Güneşin doğuşu ve batışı esnasında deniz kenarında bulunan bir kimse, kalın bir sis tabakası kendisine yakın bir yerde iken, güneşin o sis tabakasının yüzeyinde olduğunu zanneder. Bu nedenle güneşi büyük, kızıl ve sarı renkte görür. Aynı şekilde, ateşe ve onun parlak aydınlatıcı hâllerine baktığımızda, onun yoğunluk ve hafiflik arasında bulunduğunu görürüz. Bu durum, yıldız kayması ve kuyruklu yıldız hakkında söylediklerimizde açıktır. Fakat gerçek, Aristo'nun *Hayvan Kitabı*'nın on yedinci bölümünde söylediği gibi, ateşin sûretinin görüldüğüdür. Bunun araştırmasını yapacağımızı vâdetmiştik. Öyleyse böyle hususların araştırılmasını, uygun oldukları yere bırakalım. Kabul edilen şeye sürekli olarak kabul edendeki eklentiler eklenir. Bu nedenle, "Sanki o, uzunluğuyla kılıca benzer." denilir. Nitekim uzunluklarda durum böyledir. Bu hususu, *el-Menâzir* (Optik) ve *Zilâlü't-Tâlimiyye*[2] kitabında özetleyerek sebeplerini belirttik.

Açıktır ki, havanın kabul ettiği ateş, basit ateştir. Bu kabul, ya doğrudan (ilk) ya da kendisindeki bir anlam vasıtasıyla gerçekleşir. Bu anlama "oluş" denilmesi isim müşterekliği yoluyla mümkündür.

Sıcaklık ve soğukluk gibi, iki karşıt şey birlikte, bir mevzuda bulunamaz. Bunların bir kısmı, bir mevzuda bulunmayan çift ve tek gibi (zıt) şeylerdir. Söz gelişi beş, hiçbir zaman çift olmaz. Bir kısmı ise, belli bir vakitte bir mevzuda bulunmayan zıtlardır.

1 Aristoteles, *De Anima,* II. 7. 419 a 1-5; II. 423 b 20; İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs,* s. 23.
2 Bu, İbn Bâcce'nin geometriyle ilgili kitabıdır ve kaybolmuş olması muhtemeldir.

كالمرئي في الماء عند وقوع المجاديف بالليل، وفي قشر بعض السمك، ونار الحباحب، وهذه ليست ألواناً[١] ولكنها انفعالات في العين، وقد تلخص أمرها في غير هذا الموضع.

فالضوء إذن هو الذي يكون في الهواء عند حضور جسم له هذه الحال في المستضيء. فأما هل الشمس هي تلك بعينها أم أثرها في المحيط بالحيوان ففي ذلك موضع فحص، وعويص شديد حقاً. فإن الكائن في الماء يرى الشمس في بسيط الماء ويراها قريباً حتى يظن أنها في بسيط الماء. وكذلك يعرض لمن في شاطئ البحر عند الطلوع والغروب إذا اتفق كون بخار غليظ مرتفع من موضع قريب من الناظر أن يظن أن الشمس في سطح ذلك البخار، ولذلك يراها كبيرة ويراها حمراء وصفراء. وأيضاً إذا نظرنا في النار وأحوالها التي بها تكون مضيئة وجدنا بها ان ذلك يكون بتوسط في الغلظ والرقة. وذلك بين فيما قيل في النيازك وأذناب الكواكب. لكن الأمر على ما يقوله أرسطو في سابعة عشر الحيوان أن صورة النار مرئية حين وعدنا بالفحص عنها – فليترك إلى ذلك الموضع الذي يليق به أن يفحص عنه عن أمثال هذه الأمور. والمقبول يلحقه دائماً لواحقُ في القابل، ولذلك قيل: ع ''كأنه ناظر في السيف بالطول''، وكما يعرض في الأطوال، وقد تلخص هذا في كتاب المناظر والظلال التعليمية[٢]، وأعطيت أسبابها.

وظاهر بيّن أن الذي يقبله الهواء من النار هو بسيطها إما أوّلاً أو بتسوط معنى فيه. وذلك المعنى، إن قيل له ''كون'' فباشتراك.

ولما كان المتقابلان لا يوجدان معاً في موضوع واحد كالحرّ والبرد فمن هذه لا يوجدان في موضوع واحد بالاطلاق كالزوج والفرد فإن الخمسة لا تكون زوجاً أصلاً. ومنها ما لا يوجدان في موضوع واحد في وقت واحد وذلك في كثير من أنواع الإضافة،

---

١ انظر أرسطو: De An. II. 7 419 a 1-5؛ ابن رشد: تلخيص كتاب النفس تحقيق الاهواني ص ٢٣.

٢ لعله تصنيف لابن باجة في الهندسة، وقد فُقد.

Bir kısmı ise, belli bir vakitte bir mevzuda bulunur. Görelilik türlerinin çoğundaki durum böyledir. Bunların arasında, sağda ve solda olmak gibi, göreli sınıfları vardır. Bu nedenle onların mevzularında başkalaşma tarzında bir yenilik meydana gelmez, aksine bir başkalaşmaya tâbi (şeklinde) olabilir. Başkalaşma ise zamanda değil, şimdiki an içinde gerçekleşir.[1] Bunun nasıl olduğunu *Semâ'* kitabında açıklamıştık.

Vaz' ve izafet, doğal olandır. Doğal olan, hayvanın organlarının birbirinin karşısındaki konumu gibidir. Bu nedenle doğanın onlardan her ikisinde veya birinde vaz'ın (konum) sayesinde tamlığını elde ettiği bir durum meydana getirdiğini görürsün. Dolaylı olan ise böyle değildir. Bunun örneği, Amr'a göre Zeyd'in yeridir. Vaz' (konum), *Semâ'*da özetlendiği gibi, cisimde yaygın güçlerden biri değildir.[2] Çünkü A'nın C karşısındaki konumu H ve D karşısındaki konumu gibidir. C ve D'den hangi parça alınırsa alınsın, A ve D'nin konumu, zorunlu olarak o konumun kendisidir. Aydınlanan şeye göre aydınlatıcı, görelilik sahibi bir sûrettir. Cisimler yalnızca, kendilerini dışarıdan çevreleyen yüzeyleri aracılığıyla konum sahibi olurlar. Bu nedenle cisimler yüzeyleri aracılığıyla konum sahibi olurlar. Göreli olanların arasında ise iki özne arasında bir görelilik türünden iki şahıs bulunmaz. Doğum gibi. Çünkü doğan kendisini doğuranın doğurucusu değildir. Bazen onların arasında aynı türden iki şahıs bulunur. Çarpışma ve uyuşma buna örnek olarak verilebilir. İki cevher arasında, iki şahıs bulunmadığı durumda bu cevherler arasındaki ilişki, onları ayıran şeydir. Bir canlının ötekinin sağında bulunması buna örnektir. Çünkü H, B'nin sağında olunca B de H'nin solunda bulunur. Çünkü her ikisinin de sağı ve solu vardır. Canlı olmayana gelirsek, o böyle değildir. Çünkü dağın sağında bulunmak, solunda bulunmak demek değildir. Çünkü dağın sağı veya solu ancak kıyasla olabilir.

Aydınlatan aydınlanana göre konum sahibidir. Aydınlatan bulunduğunda aydınlanan da zorunlu olarak bulunur. Bu nedenle ona ait olmalıdır. Onun bu konumu kabul etmesi doğal olarak bir izafedir. Işık veren (Münîr) ise buna benzer bir tabiata sahip olandır.

1 "An" lafzı İbn Bâcce'de "hareketin bitiş noktası" anlamına gelir.
2 Aristoteles, *Fizik,* VIII, 4. 254 b 23.

منها أصناف الوضع المضاف كالتيامن والتياسر، ولذلك لا يكون حدوث في موضوعاتها تغيراً [١٥٦ب] بل تابعاً لتغير. ويوجد في الآن[1] ولا يكون في زمان أصلاً، وقد تبين كيف ذلك في السماع.

والوضع فالمضاف منه بالذات وهو الذي بالطبيعة. والذي بالطبع كوضع بعض أعضاء الحيوان من بعض، فلذلك تجد الطبيعة قد حصلت في كل واحد منهما أو في أحدهما أمرا يتم بذلك الوضع. وما بالعرض ليس كذلك كوضع زيد من عمرو. والوضع على ما تلخص في السماع، ليس من القوى الشائعة في الجسم[2]، فإن وضع آ من جب كوضعه من حد، وأي جزء أخذ من جب كان وضع ا منه ضرورة ذلك الوضع بعينه. والمضيء من المستضيء صورة ذو مضاف. والأجسام إنما تكون ذات وضع بالاطلاق ببسائطها المطيفة بها الخارجة. فلذلك تكون ذوات وضع بهذه البسائط. والمضافات قد لا يوجد بين موضوعين منهما شخصان من نوع واحد من الإضافة كالتوليد فإن المولَّد لا يكون مولداً للمولَّد له. وقد يكون بينهما شخصان من ذلك النوع كالتضارب والتصادق. والذي لا يوجد بينهما شخصان قد يكون نوع الاضافة التي بينهما فصلهما من كليهما كتيامُن حيوان من حيوان. فإن ح اذا كان متيامناً عن ب كان ب متياسرا عن ح. لأن لكليهما اليمين واليسار. وأما ما ليس بحيوان فليس كذلك، فإن التيامن للجبل فليس بمتياسر عن الجبل، إذ ليس للجبل يمين ولا يسار إلاّ بالإقتياس.

والمضيء له إلى المستضيء وضعٌ مضافٌ ولذلك اذا حضَر وجب أن يكون ذلك له، وقبوله ذلك الوضع منه بالطبع هو إضافة, والمنير ما له مثل هذه الطبيعة.

---

١ ولفظ "الآن" عن ابن باجة معناه "منتهى الحركة".

٢ Phys. VIII. 4. 254 b 23

İzafet (görelilik) olması yönüyle görelilik, cismin parçalarıyla taksim edilemez. Çünkü görelilik cisim olanı ve olmayanı içeren genel bir doğadır. Bu nedenle özü gereği cismin sınıflarıyla bölünmez.

Aydınlatma iki cisim arasında, bu cisimlerden gelmesi bakımından meydana gelen bir ilişki oluşturduğuna göre, aydınlatanın her parçası da -bu onlar için gerçekleşmiş olsa da olmasa da- aydınlananın her parçasıyla ilişki içerisindedir. Bu nedenle her aydınlanan aydınlatmaz. Aydınlatanın verdiği ışık, hangi ölçüde olursa olsun, göreli olarak gerçekleşir ve onun bütününü aydınlatmayıp zorunlu olarak çevresinde bulunan kısmı aydınlatır. Bunun nasıl olduğu, ışıkların yansıması bölümünde özetlenmişti.[1] Böylece ışığın ne olduğu, aydınlanan ve aydınlatanın ne olduğu orada söylenmişti.

Güneş ve kandilin havayı aynı zaman içerisinde -buna zaman diyecek olursak- nasıl aydınlattığı, bu olayın oluş boyutlarının ayrıntıları ve ışığın zaman olmaksızın havada nasıl bulunduğu açıklanmış oldu. Burada havanın, etkileri birbirinden farklı olmayan zıt durumdaki iki ışık kaynağıyla nasıl aydınlatıldığı açıktır. Bu durum, karenin farklı iki köşesindeki iki ışık kaynağı olup ortasında bir engel olması durumunda sadece bu karenin merkezinin iki ışık kaynağı tarafından aynı anda aydınlatılması durumu gibidir. Çünkü merkez tek başına iki ışıktan birden aydınlanır. Işınlar yansımasaydı, ışık verenin bulunduğu yer, öteki yerin üzerinde doğru bir şekilde bulunmazdı. Aynı şekilde dörtgenin bir köşesinin ortasında bulunan kimseye de iki aydınlatanın hâli belli olmazdı.

Renk, *el-Hâs ve'l-Mahsûs* kitabında açıklandığı üzere, aydınlanmış olan şeyin renk sahibi cisimle karışımıyla meydana gelir.[2] Bu nedenle renk, bir açıdan aydınlık veren ve havayı hareket ettirendir. Öyleyse renk, aydınlanmak isteyen cismi hareket ettirendir. Fakat bu durum, onun aydınlanan olması yönüyledir. Çünkü aydınlanmayı isteyen, rengi harekete geçirendir.

Rengin bilfiil şeffafı harekete geçirdiğinin nasıl söylendiğine gelirsek, bu durum, rengi kabul etmenin "aydınlanan" olmak yönüyle gerçekleşmesinden kaynaklanır. Aydınlatanı kabul etmek, aydınlatmayla ilişkilidir.

1 Burada İbn Bâcce ışığın yansımasıyla ilgili olarak kaybolan kitabına işaret etmiştir.
2 Aristoteles, *De Sensu,* III. 440 b 1-18; 439 b II; *De Anima,* II. 7. 419 a 14.

والإضافة من حيث هي إضافة فلا تنقسم بأقسام الجسم، لأن الاضافة طبيعة عامة لما هو جسم ولما هو ليس بجسم. فلذلك قد لا تنقسم بأقسام الجسم بذاتها.

ولما كانت الإنارة مضافة بين جسمين من طريق ما هي تلك للأجسام، فإن لكل جزء من المنير عند جزء من المستنير تلك الإضافة - أمكن أو لا أمكن. ولذلك لا يضيء كل مستضيء فأيّ قدر، كان قدراً واحداً من الإضافة، بل قد لا يضيئه كله لكن يضيء ضرورةً ما يجاوره. وقد لخَّص كيف ذلك في القول في انعكاس الأضواء[1]. فقد قلنا ما الضوء، وما المستضيء، وما المضيء.

وتبين بذلك كيف يوجد في الهواء الضوء من غير أن يوجد زمان، وكيف يستضيء الهواء عن الشمس والسراج في قدر واحد من الزمان – إن قيل لذلك زمان – وتفاضل الأبعاد على ما هي عليه. وكيف يوجد الهواء الواحد يستضيء عن نيرين ولا يبين أثره اذا تخالفا في الوضع. مثل أن يكون كل واحد [١٥٧أ] منهما على طرف ضلع المربع ويكون بينهما حاجز عن مستضيء، فإن المركز وحده يستضيء بالضوءَين معاً، فإن لم ينعكس الشعاع لم يكن على استقامة قطر حال المضيء الذي على القطر الآخر. وكذلك لا يتبين لمن كان على وسط ضلع المربع حال واحد من المضيئين.

ولّما كان اللون انما هو على ما تبين في الحس والمحسوس[2] باختلاط المضيء بالجسم ذي اللونن على الجهة رسمت هنالك كان اللون مضيئا بوجه ومحركاً للهواء. فاللون محرّك للمستضيء لكن من جهة ما هو مستضيء، لأن المستضيء هو المحرّك لذلك اللون.

فأما كيف قيل إن اللون يحرك المشف بالفعل فذلك من جهة أن قبول اللون إنما هو من جهة ما هو مستضيء وقبول المضيء هو إضافة إضاءة.

---

١ لعل ابن باجة يشير الى كتاب صنفه في انعكاس الضوء، وقد عُقد.

٢ راجع أرسطو: De Sensu III. 44 b 1-18; 439 b II; De An. II. 7. 419 a 14

Öyleyse onun hareket ettirmesi, bir aydınlatma ve ışık vermedir. Böylece boşlukta görmenin hava ve suda görmeden daha iyi olduğunu iddia eden kişinin hatası ortaya çıkmıştır. Ona göre boşluk, suda ve havada duyunun ortaya çıkmasını mümkün kılar. Durum, Demokritos'un zannettiğinin tersinedir. Çünkü hava ortadan kalksaydı, bütün olarak görme de ortadan kalkardı.

Renk ışık olmaksızın idrak edilemeyeceği gibi aynı şekilde ışık da renge bitişik olarak idrak edilebilir. Bu da, daha önce söylediğimiz gibi, açıktır.

Renk basittir ve basit, zorunlu olarak bir şekil sahibidir. Bu nedenle göz, şekli ve uzunluğu algılar. Kısaca rengin bilfiil varlığında bulunan veya rengin varlığının kendileriyle gerçekleştiği her şey, göz tarafından algılanır. Bu nedenle göz, renklerin cevherlerini idrak eder.

Sebeplerin bir kısmı yakın -ki bunlar zâtî sebeplere özgüdür-, bir kısmı ise uzaktır; bunlar bilaraz (dolaylı) olanla ilgilidir. Görülenler de -söz gelişi boyutlar ya da onların yerini alan şeyler gibi- özü gereği göze aittir. Cevherler ise bilaraz olarak göze aittir. Özellikle bilaraz olanlara gelirsek, göz onu başka bir güç vasıtasıyla algılayamaz. Örneğin beyazın bize bir etkisi vardır fakat o yakın veya uzak sebep olarak göze ait değildir.

Bizzat olanın genellikle aynalarda bulunduğu zannedilir. Çünkü şekil ve hareket veya renkli olan şeylerin durumları da aynalarda ortaya çıkar. Fakat bu onlarda aynı şekilde gözükmez. Bu durum başka bir yerde özetlenmişti. Aynada ortaya çıkan hareket, hâdis bir hareket olmayıp aksine bunlar yansımalardır. Çünkü A'da gözüken parça B'de gözükenin aynısı değildir. İşte bu, hareketlinin gölgesi gibidir. Bunun sebebi hareketin değil ışığın olmamasıdır. Çünkü gölgenin hareketi yoktur.

Duyu duyulurun anlamını kabul eden bir heyûlâ olunca, bu nedenle duyulurun manasının kendisiyle bilfiil var olduğu şey -her ne olursa olsun- duyuda resmedilir. Aynaya gelirsek, ayna sûreti kabul etmez fakat sûret sahibi olan eklentilerin bazı misallerini kabul eder.

فتحريكه اياه إضاءة وإشفاق. وهناك استبان خطأً من رأى أن الإبصار كان بالخلاء، أمكن لما يظهر الحس في الماء والهواء، بل الأمر على عكس ما ظنه ديمقراطيس، فإن الهواء لو ارتفع لارتفع الابصار جملةً.

وكما أن اللون لا يدرك دون ضوء، فكذلك الضوء لا يدرك إلا مقترناً بلون. وذلك بين بما قلناه قبل.

فاللون هو البسيط، والبسيط هو ذو شكل ضرورة، فلذلك يدرك البصر الشكل والطول، وبالجملة فكل ما يوجد في قوام اللون او قوام ما يكون به قوام اللون. فلذلك يدرك البصر الجواهر الموضوعة للألوان.

ولما كانت الأسباب منها قريبة، وهي التي تخص الذاتية، ومنها بعيدة وتعدّ فيما بالعرض، وكان المبصرات كذلك مثل الأطوال أو ما يجري مجراها، انها للبصر بالذات، والجواهر أنها بالعرض. وأما ما بالعرض على الخصوص فما يدركه بتوسط قوة أخرى، مثال ذلك أن الأبيض اثر عندنا فليس للبصر لا قريباً ولا بعيدا.

وقد يظن أن كثيراً ما ما بالذات يوجد في المرايا، فإن الشكل والحركة قد تظهر فيها وأشياء أخر من أحوال الملون، لكن ليس ذلك فيها من جهة واحدة، وقد تلخص أمرها في غير هذا الموضع، والحركة الظاهرة فيها ليست حركة حدثت بل أشِياء شعاعية، لأن الجزء الظاهر عند آ ليس هو بعينه الذي ظهر عند ب. فيكون ذلك حركة. وانما ذلك كظل المتحرك فإنه عدم لضوء لا لحركة، فانّ الظل لا حركة له.

والحسّ لما كان هيولى معنى المحسوس على ما قيل لذلك ارتسم في الحسّ ما به قوام ذلك المعنى، كيف كان. وأما المِرآة فليست تقبل المعنى لكن تقبل أمثال بعض لواحق ذي المعنى.

BEŞİNCİ FASIL

DUYMAYA DÂİR

Duyma gücü, işitme duyusunun yetkinliğidir. Onun fiili[1] ise, havada birbiriyle karşı karşıya gelen iki cismin çarpışmasından meydana gelen etkiyi algılamaktır. Bu hâl, o şeyi duyulur hâle getiren hâl iken onun hissedilmesi duymadır. Şöyle ki: Sesi meydana getiren bütün cisimler, ya serttir ya da sıvıdır (yumuşaktır).[2]

Sert olurlarsa, birisi sert cisme vurduğunda, ses meydana gelir. Cisim sıvı (yumuşak) ise, ondan sesin meydana gelmesi, kendisine vuran cismin hareketinin yaş (yumuşak) cismin kendisine mukavemetinden daha güçlü olmasına bağlıdır.[3]

Bu harekete sahip cisim hareketlenir ve ses ondan yayılarak, çarpan ve çarpılanın bir arada bulunduğu ortamı takip eden her yöne uzanır. Hava, vurandan uzaklaşmasıyla beraber kendisine özgü bir etki ile vurandan etkilenir. Bu durum titreşen cisimlerde de aynı şekildedir.

Bu duyumun etkisi ud tellerinde de aynı şekildedir. Bam telinin açık halini harekete geçirdiğimizde, ne misles ne mesnâ ne de zîr telleri harekete geçer. Aynı şekilde misles (üçlü tel) titreştiğinde de zîr teli titreşmez. Zîr telinin işaret parmağı -ses-perdesine bastığımızda, buradaki ses harekete geçer/ortaya çıkar. Aynı durum oktav aralığında da geçerlidir. Oktav sesleri birbirine benzerdir ama aynı akortta değildir.

İlk hissedilen şey, çarpışma sonucunda havada ve suda meydana gelen etkidir.[4] Fakat o bir bitişik harekettir ve söz konusu havanın hareketi olmaksızın duyulması mümkün değildir.

1 Aristoteles'in açıklamasına göre, ses bilfiil ve bilkuvvedir. İlk olarak bilfiil ses çarpma (tesadüm) sonucunda meydana gelir. Çarpmada çarpan ve çarpılan bir cismin bulunması gerekir. Ses vuran ve vurulanın meydana getirdiği hareketle ortaya çıkar. *De Anima,* II. 8. 419 b 5-13.

2 Ratb -Nemli- kelimesinin karşılığı Aristoteles'in kitaplarında yoktur. Aristoteles'e göre, "Bütün cisimler birbirleri üzerinde yaptıkları etki aracılığıyla ses üretmezler; yün üzerindeki etki hiçbir ses çıkarmaz fakat bronz, düz veya oyuk olan üzerindeki ses meydana getirir." Aristoteles, *De Anima,* II. 8. 419 b 14-15.

3 Aristoteles, *De Anima,* 8. 419 b 23; İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs,* s. 35.

4 Aristoteles, *De Anima,* 8. 419 b 18-20.

الفصل الخامس

القول في السمع

والقوة السامعة هي استكمال حاسة السمع، وفعلها[1] ادراك الأثر الحادث في الهواء عن تصادم جسمين متقاومين. وهذه الحال هي التي يكون بها الشيء مسموعا وإحساسها هو سمع. وذلك ان كل الأجسام المحدثة للصوت إما صلبة وإما رطبة.

فان كانت صلبة فاذا قرعها قارع حدث عنها صوت. وأما إن كان رطباً فانه لا يحدث عنه صوت إلاّ بأن تكون حركة القارع الى المقروع أسرع[2] من انخراق ذلك الرطب فتقاومه.

فيتحرك الذي فيه تلك الحركة وينبو عنها، وتندفع منه إلى جميع الجهات التي تلي المكان الذي التقى فيه القارع والمقروع. والهواء مع أنه يندفع عن القارع يقبل[3] عن القارع أثراً خاصاً به، كما يظهر ذلك من الأجسام المهتزة.

وبينٌ أثر ذلك الحس في أوتار العود، فانا نجده متى حركنا اليمّ في تسوية المطلق تحرّك ما على المثنى فلم يتحرك ما على الزير، ولا ما على المثلث. وكذلك اذا اهتزَّ المثلث لم يهتزّ الزير. وإن وضعنا الاصبع على صبابة الزير تحرك ما عليه؛ وكذلك يعرض في المتساوية الطبقة، لأنها متشابهة. وكذلك عرض الأمر بعينه فيما بالكل والذي بالكل متشابه وليس متساوي.

والمحسوس الأول هو ذلك الأثر[4] الذي في الهواء والماء الحادث عن القرع؛ لكنه مقرون بحركة ولا يمكن أن يحسّ دون تحرّك ذلك الهواء.

١ الصوت، كما بيّنه أرسطو، بالفعل وبالقوة. والأول يحدث من التصادم، فلا بد له من جسم فارغ وجسم مقروه، والصوت لا يكون إلا بحركة من الضارب والمضروب، راج: De An. Ii. 8. 419 b 5-13

٢ اللفظ القنابل للرطب في هذا المعنى غير موجود في كتب أرسطو ولكنّه بيّن ''ليس كل أجسام تحدث الصوت بالمقارعة، فالضرب علي القطن مثلاً لا يحدث صوتاً ولكن النحاس والأجسام المجوفة والملساء تحدق''، راجع De An. II. 8. 419 b 14-15

٣ انظر ارسطو: De An. 8. 419 b 23؛ ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، تحقيق الاهوالي، ص ٥٣.

٤ راجع أرسطو: De An 8. 419 b 18-20

Fakat bu onun etki ettiği şeyde meydana getirdiği hareketle ilişkilidir. Bundan dolayı, bir cisimden yankılanan ses aynı şeydir fakat aynı hâlde değildir. Bu nedenle iki zıt için bir başkalaşmanın olması zorunludur. Fakat bunların etkisi aynı olur.

Aynı şey özellikle insan kulağında da geçerlidir. Kulak çok çınladığında, havada farklı şekilde yenilenmeler olur.] Nitekim ud gibi çalgı aletlerinde bu durum ortaya çıkar. Bundan dolayı ses, nota hâline gelir.[1] Çünkü nota, hissedilen zamanda kalan sestir ve bu nedenle her ses nota değildir. Bunun için başka bir ses kendisini takip ettiğinde, farklı hâllere sahip olan iki hava birbirine karışır. Bu durumda uyumlu veya uyumsuz doğal nota ortaya çıkar. İşte bu durum îkâların/ritm kalıplarının uyumlu olanlarını uyumsuz, uyumsuz olanlarını uyumlu hâle getiren sebeptir. Uddaki titreşimin nağme (nota) olması da böyledir. Bütün bu hususlar, başka bir bölümde açıklanmıştı.

Duymanın gerçekleştiği ilk yer havadır, çünkü hava, sesi ilk kabul edendir. Bu nedenle iki çarpışan şey, bilaraz (dolaylı) olarak hissedilendir ve yine bu nedenle o ikisini duymada bir yanılma gerçekleşir. Nitekim göz de konusuna dolaylı olarak ilişir. Bu husus, daha önce özetlenmişti. Bu nedenle, birbirinden farklı olan cisimlerden pek çok ses ortaya çıkar ve bu seslerin tek olduğu zannedilir. Buna misal olarak suyun boş, derin ve sert bir cismin içine düşmesini verebiliriz. Bu durumda algılanan ses ile udun telinden çıkan sesin bir olduğu zannedilir. Öyle ki, onu duyup görmeyen kimse, udun tellerine vurulduğunu zanneder. Bu sayede hokkabazlar hayâlî bir gök gürültüsü meydana getirebilir, taklit yapanlar farklı cisimlerin seslerinin duyulmasını sağlar. Bu sayede, kendileri var olmayan cisimlerin var olduklarını zannederiz.

Duyulurların bir kısmının özelliği, diğer duyuların dolaylı olarak onlara yardım etmesidir. Bu esnada duyulur olan meydana gelir. Daha sonra bunun nasıl olduğunu ve hangi kuvvet nedeniyle ortaya çıktığını açıklayacağız.

---

1 Aristoteles, *De Anima,* II. 8. 419 b 26; 420 a 4.

فلذلك هو أثر مقترن به تحرّكه في الأثر، فلذلك يلحقه عن ما يرجع عن جسم ان يرجع بعينه ولكن لا على تلك الحالة. فلذلك يلزم للضدّين[1] تغيرٌ ما، لكن يبقى الأثر واحداً بعينه.

وكذلك في أذن الإنسان خاصة، لما كانت كثيرة التقارع، عرض للهواء هناك أصناف من الرجوع، وبقي الصوت، كما يعرض في الآلات المصوّتة، كالعود. وبذلك يكون الصوت نغمة. فان النغمة صوت يبقى زماناً محسوساً؛ ولذلك لم يكن كل صوت نغمة، فلذلك متى يردفه صوت آخر امتزج الهواءان وهما بأحوال مختلفة، فحدثت نغمة ممتزجة، إما ملائمةً وإما منافرةً. وهذا هو السبب الذي كانت الإيقاعات تصير به الملذَّة منافرةً والمنافرة ملائمةً. وهذا هو في عود أنينها النغم. وقد فصَّل ذلك كله في مواضع أخر.

ولما كان الموضع الأول للسمع هو الهواء، لأنه القابل الأول للصوت، لذلك كان المتقارعان محسوسين بالعرض، ولذلك يقع الغلط للسمع فيهما، كما يقع للبصر فيما لموضوعه بالعرض، وقد تُلُخص ذلك قبل. فلذلك قد تعرض أصوات كثيرة لأجسام متباينة [١٥٨أ] يظن بها أنها واحدة، كمثل وقوع الماء في جسم أجوف صلد أن يكون الصوت المدرك منه وصوت وتر العود واحداً بعينه حتى يظن من سمعه ولم يشاهده أن عوداً يقرع بعض أوتاره. وبهذا يقتدر المشعبذون على تخيل رعود، والمحاكون على اسماع أصوات أسجام مختلفة فنظن بذلك وجود تلك الأجسام من غير أن توجد.

ومن شأن ما هو لحاسة ما بالعرض أن يتعاون عليها الحواس، وعند ذلك يحصل ذلك المحسوس. وسنبين بعد هذا كيف ذلك ولأيّ قوة هو.

---

١ راجع أرسطو: De An. II. 8. 419 b 26; 420 a 4

Cisimlerin bir kısmı ses çıkarır, bir kısmı ses çıkarmaz. Sesli olan cisimlerin sesi meydana getiren araçları vardır. Onu harekete geçiren ise kendisinde meydana gelen tepkidir (infial). Bunun gibiler canlı varlıklardır.[1] Bunların bir kısmının ise ciğeri vardır. Nefes alıp veren bu ciğerdir.

Cırcır böceği ve gece böceği diye bilinen hayvana gelirsek, o bu şekilde ses çıkarmaz. Aksine ondan araz olarak ses çıkar. Çünkü hava onun karnındaki yarıklardan çıkar ve böylelikle onun sesi meydana gelir.

Teneffüs etmeyenlere gelirsek, biri onlara vursa ses meydana getirmezler. Sonuç olarak sesin varlığı ile ilgili durum bu şekildedir.

Daha önce dediğimiz gibi, duyular duyuluların formuna bağlıdır. Mesela duyma havadaki formu takip eder ve bu şekilde var olur. Bu nedenle sesin kendisinden geldiği yöne ve onun diğer eklentilerine ilişir. Buna mukabil duyma, şekil veya görmeyle ilişkili diğer özelliklere ilişmez. Çünkü bunlar sesin kurucu özelliği değildir.

---

1 Aristoteles, *De Anima,* II. 8. 420 b 5.

والأجسام منها مصوّتة ومنها غير مصوّتة. فالمصوّتة هي التي لها آلة توجد الصوت، ومحركها هو الانفعال الحادث في أنفسها. ومثل هذه فهي ذوات الأنفس[1] ومن ذوات الأنفس ما له رية، وهو ما يتنفس.

فأما الحيوان المعروف بالصرّار وصرار الليل فليس مصوتاً على هذه الجهة، بل هو مصوّت بالعرض. لأن الهواء يخرج من بين خروق جوفه فيحدث له صوت.

وأما ما هو غير متنفس فليس يُحدث صوتاً لو يقرعه قارع. هذا وجود الصوت.

ولما كان الحسّ يلحق معنى المحسوس، كما قلنا، كان السمع يلحق هذا المعنى الكائن في الهواء وما به وجوده، فلذلك يلحق الجهة التي منها كان الصوت وسائر ما يلحقه. ولا يلحق الشكل ولا غير ذلك مما يلحقه البصر إذ لم يكن في قوام الصوت.

---

١ راجع أرسطو: De An. II. 8. 420 b 5

ALTINCI FASIL

KOKLAMA DUYUSUNA DÂİR

Koklamak, daha önce de söylediğimiz gibi, koklanılan şeyin anlamını (formunu) algılamak demektir ve koklama burunda gerçekleşir. Bazen bu yöntemleri takip ederek, koklanılan şeyi ilk algılayanın ne olduğunu araştırmak gerekir. Bu sayede kokunun bizzat ne olduğu ortaya çıkacağı gibi kendisine dolaylı (bilaraz) olarak ait olan şeylerin ne olduğu da açığa çıkar. Aynı durum görme duyusunda ortaya çıkmıştı. Çünkü renk görülendir. Onu kabul eden ise, basittir. Öyle görünüyor ki, diğer üç duyu, varlığın farklı bir cinsidir. Nitekim bu durum açıklanmıştı. Bu duyu ise, beslenenin selameti için önceki iki duyudan daha zorunludur. Gerçekten de bu böyledir, çünkü o imtizaç hâlindeki varlığın hâllerindendir. Çünkü renk ve çarpma sesi bileşik varlığın başkalaşmasını gerektirir. Bunun nedeni, renk ve sesin o varlığa ne arazî ne de özsel olarak ait olmalarıdır. Çünkü renk başka şeylerde de açıklandığı gibi mizaca tâbi değildir. Bu durumu İskender Afrodisî özetlemişti.

Koklamanın ilk nesnesi, kokudur. Şimdi kokunun mahiyetinin ne olduğunu söyleyelim. Şöyle ki: Kokulu her şey karışıktır.[1] Bu durum, cisimlerin incelenmesinde ortaya çıkmıştır. Öyleyse karışım, doğası gereği, cisimde kokuyu önceler. Doğası gereği önce gelenin zâtî olmasının yanında, aynı şekilde bu durum kokunun ve kokunun meydana gelişinin incelenmesiyle anlaşılır. Önce gelenin temel olması durumu, kokunun ve kokudan ortaya çıkan şeyin incelenmesinden açıkça anlaşılır. Nitekim bu durum renklerde ortaya çıkar. Çünkü araştırma parçalarla ilgili olarak yapılmış olsa bile, sonuçta ulaşılan kesin hüküm bütüne aittir. Bunların durumu, Fârâbî'nin söylediği gibi, bir vakitte kesin olsa da farklı zamanlarda az veya çok değişir. Söz gelişi bazı bölgelerde yazın toprağın kokusunun olmadığını görürüz. Üzerine yağan yağmur kendisiyle karıştığında ise, koku meydana gelir. Yağmur alçak buluttan yağdığı durumda bazen sıcak, bazen de kar hâlinde yağar.

1 Bu görüşü İbn Rüşd de *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs* isimli eserinde destekler. Ehvânî Neşri, s. 39.

الفصل السادس

القولُ في الشم

والشمّ هو إدراك معنى المشموم كما قلناه قبل، وهو مرتب في الأنف. وقد يجب أن نسلك ذلك السَنَن فنفحص عن القابل الأول للمشموم ما هو؟ فبذلك يتبين لنا ما هو الشمّ بالذات، وما هو له بالعرض، كما تبين ذلك في البصر. فإن اللون هو المرئيّ، والقابل الأوّل هو البسيط. ويشبه أن تكون الحواس الثلاثة الباقية جنساً آخر من الوجود، كما تبين ذلك، وإن هذه الحاسة أشد ضرورة في سلامة المغتذي من الأوّلين. ويحقّ كان ذلك، لأنها أحوال من أحوال الممتزج. فإن اللون والقرع يوجبان تغيّر الممتزج، لما يوجدان للممتزج لا بالعرض ولا بالذات. وان اللون لا يتبع المزاج كما تبين ذلك في مواضع أخر. وقد لخص ذلك الإسكندر الأفروديسي.

والمشموم الأول هو الرائحة. فلنقل ما الرائحة. فأما أن كل ذي رائحة فهو ممتزج فكذلك تبين عند تصفح الأجسام. فالامتزاج[١] يتقدم الرائحة في الجسم بالطبع. فأما أنه، مع أنه مقدّم بالطبع، ذاتيّ فبيّن أيضاً عند تصفح الرائحة وتولدها، كما ذلك في [١٥٨ب] الألوان، فإن التصفح انما وقع لبعضها ووقع اليقين في الكل. والأمر في أمثال هذه، على ما يقوله أبو نصر، انها إنما تصير يقينية في زمان وهي مباينة للأزمان في الكثرة والقلة، فإنا نشاهد في الصيف في بعض البلاد تراباً ليس له رائحة فاذا حدث عليه قطر المطر حدثت له الرائحة عند ملاقاة المطر له، ولا سيما متى كان المطر من سحاب قريب فانه عند ذلك يكون حارّا وربما كان ثلجاً.

١ هذا الرأي أيده ابن رشد كما يظهر من تلخيص النفس، الاهواني، ص ٣٩.

Aynı şekilde kokulu şeyde de tadın varlığı doğası gereği kokuyu önceler ve böylece koku neredeyse tat olarak algılanır. Bunun için pek çok şeyin tadı kokusundan öğrenilir. Nâtık olmayan hayvanların çoğu beslenmede bu gücü kullanır. Nitekim bu durum aslan, köpek ve hayvanlarda görülür. Atlar ise doğal kokularından başka bir koku yiyeceklerine bulaşırsa o yiyeceklerden uzaklaşırlar. Yine bu nedenle bu duyu insanın dışındakilerde güçlüyken insanda zayıf kalmıştır. Çünkü hayvan o güce daha çok muhtaçtır. Bu durumun bir sonucu, hayvanların çoğunun koklamadan herhangi bir şeyi hissetmemesidir. Bu, akciğeri olan hayvanlar için böyledir. Çünkü kokusu olan bir şey burunlarına yaklaştırıldığında, koklamadan onu hissetmezler. Bazen hava kokuyu koklayandan uzaklaştırır. Öyle ki artık kokunun hareket ettirici bir etkisi olmaz. Bu görülen bir olgudur.

Bu duyu üzerinde kapalı bir perde vardır. Koklama gerçekleştiğinde, perde açılır ve kokulu nesne duyuya ulaşır. Bu nedenle koklayan, o şeyi koklamak isteyince, bir anda içine çekmez, aksine uzun bir zamanda veya yavaşça nefes alarak teneffüs eder.

Açıktır ki, kokuyu aktaran genellikle havayla aynı türden olmakla kalmayıp aynı zamanda birçok yemekten veya parfümlerden çıkan duman veya buhar gibidir. Bütün bunlar *el-Hâs ve'l-Mahsûs (De Sensu)* kitabında açıklanmıştı. Bu nedenle katı cisimlerin çoğunda, kendisi kaybolduktan sonra bile cisimlerin kokuları kalır. Örnek olarak, yıkandıktan uzun süre sonra bile, bakır kaplarda şarabın ve balın kokusunun kalmasını verebiliriz. Böylelikle kaplarda muhafaza edilmiş maddelerin kokuları kalır. Bu nedenle bu kokulara sahip cisimlerin kokuları birbirine karıştırılır. Nitekim bu husus duymada da böyledir. Çünkü bu iki duyu, aldığı duyumları ve özelliklerini o duyumların kaynağından ayrıştırır. Göz ve dokunma duyusu ise böyle değildir. Bu nedenle bu iki güç boyutları ve şekilleri diğer duyulardan daha güçlü algılar.

Tat alma (zevk) duyusuna gelirsek, onun durumunun nasıl olduğunu daha sonra açıklayacağız. Başka yerlerde de açıklandığı ve bizzat bizim de söylediğimiz gibi, bileşim (imtizaç) hâlindeki cisim ya eriterek ya da eritmeksizin meydana gelir. Altın, gümüş ve diğer eriyen şeylerde bu durum açıktır.

وكذلك أيضاً يتقدم بالطبع وجود الطعم في ذي الرائحة الرائحةَ فتكاد الرائحة أن تكون هي طعماً، ولذلك سوف تعرف طعوم أشياء كثيرة من روائحها. وأكثر الحيوان غير الناطق إنما يستعمل هذه الحاسة في معاشه كما يوجد ذلك في النسر وفي الكلاب وفي الدواب. فإن الخيل تنصرف عن أغذيتها إذا اقتربت بها رائحة غير رائحتها الطبيعية. ولذلك كانت هذه الحاسة في غير الإنسان قوية وكانت في الإنسان ضعيفة لأن الحيوان إليها أحوج. ومن شأن هذه في كثير من الحيوان أن لا يحس حتى يستنشقوهو ما كان له رئة. فإنه لو وضع ذا الرائحة على الأنف لما أحسّ حتى يستنشق. والرائحة قد يتحرك بها الهواء على بُعد من المستنشق بقدر لا تحركه هواء النفس وذلك مشاهد.

وهذه الحاسة عليها حجاب لا ينفتح. فاذا وقع الاستنشاق انفتح ذلك الحجاب فوصل ذو الرائحة إلى الحاسة. ولذلك متى أراد الذي يشم إيصال وجود الرائحة لم يتنفس رفعةً بل يتنفس في زمان طويل أو جعل التنفس متلبثاً.

ومما يظهر أن القابل للرائحة هو بالجملة مجانس للهواء وليس هذا فقط بل هوإنما دخان أو بخار ما يعرض للبخورات وبكثير من المطبوخات. وقد فصلت هذه كلها في كتاب الحاس والمحسوس. ولذلك يبقى في كثير من الأجسام الصلدة روائح الأجسام بعد ذهابها، مثل ما يبقى في أواني النحاس رائحة الخمر والعسل بعد غسلها زماناً طويلاً. فتبقى في الأوعية روائح الأجسام المودعة فيها، ولذلك قد تشتبه على الشم الأجسام التي لها تلك الروائح كما عرض ذلك في السمع. فإن هاتين الحاستين تفارق محسوساتهما وقوابلهما ما هي منه. وليس كذلك البصر ولا اللمس. فلذلك تدرك تانك الحاستان الأطوالَ والأشكالَ أكثر من هذه.

وأما الذوق فسنبين أمره كيف هو. ولما كان الممتزج على ما تبين في مواضع أخر، وقلناه نحن قبل. إما أن يكون بنضج أو دون نضج، كما يعرض ذلك في الذهب والفضة، وما هو ينضج.

Erime (nudc) genel veya özel anlamda kullanılır. Genel anlamıyla söylendiğinde erime bir şeyin ve pişirmenin cinsidir. Özel anlamda ise, pişirme ile eş anlamlıdır.

Pişmenin (tabh) yaşlık ve kuruluğun karışımından oluştuğu açıktır. Bu karışım bir şekilde pişirildiğinde, cisimde kendisine "tat" dediğimiz şey meydana gelir. Bu nedenle tadı olan her şeyin bir yaşlığı vardır. Burada başka bir yaşlık ve kuruluk farklı bir şekilde karışıp o nesneyi olgunlaştırırsa (bu nesne) onunla karışır ve pişer. Bundan da koku meydana gelir. Bu durum *el-Hâs ve'l-Mahsûs (De Sensu)* kitabında özetlenmişti.[1]

Açıktır ki koku, yaşlık, kuru olan şey ıslandığında ortaya çıkar. Kuruluğun rutubeti sıcaklıkla beraber bir pişme türüyle pişen bir şeydir. Bunun için bitkilerde hayvan ve taşlardakinden daha çok bulunur.

Yaşlığın ısının olgunlaştırdığı kurulukla birleşmesi durumunda ağaçta olduğu gibi koku kendiliğinden ortaya çıkar. Kokusu henüz açığa çıkmamış olan şey, açığa çıkmak için ateşe ve ısıya ihtiyaç duyar. Herhangi bir şey sürtme işlemine tâbi tutulduğunda veya ısıtıldığında koku ortaya çıkar.[2] Koku öncelikle olgunlaştırıcı bir sıcaklığa ihtiyaç duyar. Bazen "misk" ve "amber"de olduğu gibi bu sıcaklık yeterli olur. Bazen de ağaç kokusu, kızıl ardıç ve bunlara benzeyen şeylerin kokusunda olduğu gibi bu sıcaklık yeterli olmaz ve başka bir sıcaklığa ihtiyaç duyar.

Koku, koklanılan şeyin sûretinin algılanmasıdır ve koku koklanılan şeyin varlığıyla vardır. Bu nedenle koku duyusu, tadı olan şeyin özelliklerini algılar. Bu nedenle koku ancak dolaylı olarak algılanır. Koklanılan şey, koklamanın arazî olarak belirginleşmesi yoluyla ortaya çıkar. Bu nedenle koklanılan şeyin meydana gelmesi tek bir yönden koklama duyusu için koklamanın yönü arazî olarak ortaya çıkar. Bu durumda koku, (tattan sonra) ikinci olarak meydana gelir.

1 Aristoteles, *De Sensu,* VI. 443 a 7. İbn Bâcce duyu hakkındaki eserinde kokunun son noktası ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur.

2 İbn Rüşd bu açıklamada İbn Bâcce'yi takip eder. Bkz. *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs,* Ehvânî Neşri, s. 40.

والنضج يقال [١٥٩أ] بعموم وخصوص، فإذا قيل بعموم كان كالجنس للشيء والطبخ؛ وإذا قيل بخصوص كان مرادفاً للطبخ.

وتبين أن النضج إنما يكون في المختلط من رطوبة ويبس. فإذا أنضجته الحرارة نوعاً من النضج حدث عند ذلك في ذلك الجسم المعنى الذي يقال له الطعم. ولذلك كل ذي طعم فهو ذو رطوبة ما. فإذا اتفق لهذا امتزاج آخر من رطوبة ويبوسة اختلطت بهذه، ونضجت نضجاً، فما حدث عن ذلك الرائحةُ وقد تلخص أمرها في الحاسِّ والمحسوس[١].

وتبين أن الرائحة تكون عندما تغسل الرطوبة اليبوسة ذات الكيفية وتنضج بالحرارة نوعاً من النضج، ولذلك توجد هذه في النباتات أكثر مما توجد في الحيوان وفي الأحجار.

فذلك الحاصل في تلك الرطوبة الممتزجة باليبوسة التي قد أنضجتها الحرارة – ما كان منها شجراً كان ظاهر الرائحة بنفسه. وما لم يكن ظاهر الرائحة بل كان ذا رائحة للقوة فلذلك يحتاج إلى النار وإلى حرارة. ولذلك متى دُلّك ذو الرائحة أو فرّك وبالجملة إذا استحرَّ ظهرت رائحته[٢]. فان الرائحة تحتاج إلى حرارة منضجة أولاً فقد تكتفي بذلك مثل المسك واللُبنى السائلة، وقد لا تكتفي فتحتاج الى حرارة أخرى كعود الطيب والسندروس وما شاكل ذلك.

ولما كان الشم هو إدراك معنى المشموم، وكان وجود المشموم هو الوجود، لم يدرك الشم شيئاً من لواحق المشموم، وكان بوجود المشموم هو الوجود، لم يدرك الشم شيئاً من لواحق المشموم من غير الطعم. ولذلك لا [يدرك] الشمّ إلا بالعرض. وذلك إذا اتفق أن يكون ورود المشموم من جهة واحدة تميزت له جهة الشم بالعرض. فتميزت له جهة الشم بالقصد الثاني.

١ راجع أرسطو: De Sensu VI 443 a 7؛ بيّن ابن باجة غاية الشم في كتاب الحس.
٢ وابن رشد تبع ابن باجة في البيان، تلخيص كتاب النفس، الاهواني، ص ٤٠.

YEDİNCİ FASIL

TATMA DUYUSUNA DÂİR

Tadın varlığının hangi (tarz) varlık olduğu ortaya çıkmıştır. Tat sadece yaş olan veya sadece kuru olan bir şeyde bulunmaz. Bu nedenle külün, saf suyun veya havanın tadı olamaz. Denizlerdeki ve ormanlardaki suların onlara karışan kuruluk nedeniyle tatları vardır.

Tadın heyûlâsı (maddesi) yaşlıktır. Bu nedenle tat alma aleti kuruduğunda, kendilerine kuruluğun hâkim olduğu eşyanın tadı hissedilmez. Yine bu nedenle yaşlığın tadını buluruz. Çünkü tat ağzın yaşlığını hareketlendirir ve havanın rengi kabul etmesi gibi tat da yaşlığı kabul eder. Yaşlık ise tat alma duyusunu harekete geçirir. Bu nedenle tat yaş olduğunda, o cismin taşıdığı yaşlık doğal yaşlığın yerini alır. Öyleyse tat, ya başlangıçta -ki bu mevcut olmadadır- veya ikincil olarak duyulur hâle gelmek için yaşlığa muhtaçtır.

Bu nedenle doğal yaşlık aracılığıyla oluşturduğu tadı meydana getirmek üzere tükürük bezleri kullanılır.[1] O, kuruluk ile yaşlığın belli bir tarzda karışımıdır ve bunun için yapışkandır. Bu yaşlığın, kendisine zıt tatlar engellenmesin diye, tadı yoktur. Bunun için ateşli hasta her şeyin tadını acı algılar. Çünkü ağzındaki yaşlık, dumanın kendisiyle katışması nedeniyle acıdır. Bu husus başka yerlerde özetlenmişti.

Hayvanda tatma duyusunun bulunması zorunludur. Bu nedenle tatma duyusu olmayan hayvanlar pek azdır. Kabuklu deniz hayvanları ve deniz mercanları buna örnek verilebilir. Böyle bir canlı, mutedil tabiatından uzaklığı nedeniyle, beslenirken dokunmayla yetinir gibidir. Ayrıca bu canlılar, bitkiler gibidir.

Bu nedenle tad alma duyusu, tadı olan bir şeyin tad dışındaki eklentilerinden hiçbir şeyi algılamaz. Bunun için tat daha yaş, daha kuru, daha sıcak ve daha soğuk olmasına göre, daha haz verici veya daha nahoş olur ki, bu da açık hususlardandır.

---

1 İbn Rüşd, İskender Afrodisias'ın, bu kuvvenin aracıya ihtiyaç duymadığı görüşüne katılmaz ve şu ifadelerle istidlalde bulunur: "Bu varlıkların tümünden bu duyunun nem aracılığıyla duyumsadığı şeyleri idrak ettiği açığa çıkar." Bu konuyu İbn Bâcce ve Themistius "nefs" üzerine yazdıkları kitaplarında açıklamışlardır. İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs,* s. 41.

الفصل السابع

القول في الطعم

وقد تبين وجود الطعم أيّ وجود وجوده، وإن الطعم لا يمكن أن يكون لا في رطب، ولا في يابس، ولذلك لا يوجد للرماد ولا للماء الصرف ولا للهواء. ولذلك يوجد لماء البحر طعمٌ ولماء الآجام لليبوسة التي تخالط تلك المياه.

فهيولى الطعم الرطوبة، ولذلك متى يبست آلة الطعم لم تجد طعم الأشياء الغالبُ عليها اليبس، ونجد لذلك طعم الرطب. فإن الطعم يحرك رطوبة الفم فيقبلها على نحو ما يقبل الهواء اللون. وتحرك الرطوبة حاسة الذوق. ولذلك متى كان رطباً قامت الرطوبة الحاملة مقام الرطوبة الطبيعية. فالرطوبة يفتقر اليها الطعم أما أوّلاً ففي أن يكون موجوداً، وثانياً لأن يكون محسوساً.

ولذلك جعلت النغانغ[1] لتصنع الرطوبة الطبيعية التي بها يكون الذوق. وهي ممتزجة من يبس ورطوبة نحواً من الامتزاج، ولذلك هي لزجة. وهذه الرطوبة [١٥٩ب] هي غير ذات طعم لئلاّ يعوّق طعمها قبول طعوم المتضادة لها. فلذلك يجد المحموم الطعوم كلها مُرّة، لأن الرطوبة التي في فمه مُرة لمخالطة الدخان اياها، وقد تلخص ذلك في غير هذا الموضع.

والطعم ضروري في الحيوان، ولذلك لا يوجد منه لا يطعم إلا قليل مثل جنس ذوات الأصداف واسفنج البحر. ويشبه أن تكون هذه تكتفي باللمس في اغتذائها لبعدها عن الاعتدال، ولأنها تجري مجرى النبات.

ولذلك لا يحسّ الذوق بشيء من لواحق ذي الطعم في الطعم، ولذلك يصير الطعم ألذّ وأكره بكونه أرطب وأيبس وأحرّ وأبرد، وذلك بيّن نفسه.

---

١ ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص ٤١.

SEKİZİNCİ FASIL

DOKUNMA DUYUSUNA DÂİR

Dokunma duyusu, dokunulanları algılayan güçtür. Dokunulan şeyin birçok çeşidi olduğu zannedilir. Bu yüzden bir konuda olsa bile dokunma gücünün birçok türü vardır. Bu duyu insan bedenine yayılmıştır, diğer güçler gibi kendine özel bir organı yoktur. Dokunma duyusunun her canlıya has belli bir alıcısı vardır. Bu alıcı, et veya etin yerini alan şeydir. İlk dokunma duyusu deride değildir. Deri kaldırıldığı zaman, et deriden daha az olmayan bir oranda dokunma hissine sahip olur. Aksine etteki bu duyu daha da şiddetlidir.

Bu güç, daha önce söylendiği gibi her canlıda olan bir duyudur. Canlı bu sayede canlıdır. Bu duyu ortadan kalkınca, varlıktan canlı adı da düşer. Herhangi bir canlının dokunma duyusunun olmaması mümkün değildir. Dokunulanlar, Oluş ve Bozuluş kitabının ikinci bölümünde açıklandığı üzere, sıcak, kuru, yaş ve soğukla sınırlıdır. Bu zıtlardan biri ötekine dönüşmez, çünkü her duyu bir zıtlar çiftiyle bağlantılıdır. Bazen bu iki zıt, başka bir zıtlığın konusu olabilir. Rengin iki tarafı siyah ve beyazdır. Beyaz, parlama ve parlaklığın maddesidir. Işığın iki tarafı da geçirgenlik ve yoğunluktur.[1] Bunlar da yumuşaklığın, sertliğin, gizliliğin ve açıklığın maddesidir.

Kendisine bağlı birçok gücün olduğu bu duyuya "dokunma" duyusu denir. Kısaca bu güçler, var olanları varlık mertebelerine göre takip ederler. Fakat yaşlık ile kuruluk, sıcaklık ile soğukluk arasında bu tarzda bir ardışıklık bulunmaz. Çünkü onlardan herhangi biri, ötekinin mevzuu değildir. Fakat onların arasında özü gereği bir ardışıklık ve birbirini gerektirme vardır. Bu husus, başka bir bölümde özetlenmişti. Bunlar mevzudaki varlıklarında ayrık olmadıkları için, dokunma gücü de ayrılmaz ve bunların hepsi tek bir duyuda mevcuttur.

1 İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs,* Ehvânî Neşri, s. 46.

الفصل الثامن

القول في اللمس

واللمس هي القوة على إدراك الملموس. والملموس قد يظن به أنه أصناف كثيرة، فتكون قوة اللمس أصنافاً كثيرة، إلا أنها في موضوع واحد. وهذه الحاسة هي شايعة في بدن الإنسان، وليس لها عضو مخصوص كما لسائر الحواس. بل لها قابل محدود النوع في كل حيوان، وهو اللحم أو ما يقوم مقامه فيما لا لحم له. فإن الجلد ليس فيه الحاس الأول لأنه إذا كشط أحس اللحم ليس بأنقص من إحساس الجلد، بل هو أحرى أن يظن به أنه أشد لمسا .

وهذه الحاسة على ما تقدم، هي التي لا يخلو منها حيوان وبها يكون الحيوان حيوانا. ولذلك متى فقدت هذه الحاسة ارتفع معنى الحيوان عن ذلك الشخص . ولا تخلو [من] أن يكون لها لمس. ولما كانت الملموسات، على ما تبين في الثانية من الكون والفساد، يرجع كلها إلى الحار والبارد والرطب واليابس، وكان هذا [ن] التضادان ليس يرجع أحدهما إلى الآخر فإن كل حس فإنه لمتضادين. وقد يعرض للمتضادين أن يكونا موضوعين لتضاد آخر. مثال ذلك اللون : أطرافه الأبيض والأسود، والأبيض موضوع البراق والابراق[1]، والضوء طرفاه النقل والحدة وهذه موضوعة الأملس والخشن والخفي والجهير.

وكما أن تلك حاسة واحدة تتبعها قوى كثيرة كذلك يشبه اللمس. وبالجملة فإن القوى تتبع الموجودات في ترتيب وجودها. لكن الرطب واليابس والحار والبارد لا تتابع بينها على ذلك الوجه فإنه لا واحد منها موضوع الآخر لكن بينها تتابع آخر بالذات وتلازم، وقد تلخص ذلك في غير هذا القول.

---

١ ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، الأهواني ص ٤٦.

Olan, bozulan her cisim, dokunma duyusunun nesnesidir. Hiçbir madde bu zıtlar var olmadan var olamaz. Bu durum diğer zıtlıklar için de geçerlidir. Çünkü rengi olmayan bir cisim olabileceği gibi sesi olmayan bir cisim de olabilir. Koku ve tat için de aynı şey geçerlidir. Bu duyuların organları, bu cisimlerin benzerlerinden elde edilmiştir. Bu mümkün olmadığında, ortada olandan meydana gelir. Çünkü mutedil olan, kuvve hâlindeki iki taraftan da değildir. Bu nedenle dokunma organı, sıcak-soğuk ve yaş-kuru ortasıdır. Bunun için Galen, el dokunma organıdır, şeklinde düşünürken, elin derisinin bu iki zıt arasında orta bir durumda olduğuna hükmetmişti. Bundan dolayı, dokunma gücüne sahip olan cisme ait özelliği, dokunma organına aktardı. Bu cisim, iç (garîzî) sıcaklıktır. Onda itidal gerçekleşmeyince Aristo'nun "seyil (flux-akış)", Galen'in ise "sinirler" diye isimlendirdiği cisimler ona ilişir. Çünkü onlar dimağdan nefsânî (ruhsal) soğukluk getirirler. Bunun için dimağdan bir akışın bitişmediği herhangi bir organda dokunma duyusu bulunmaz. Bu nedenle karaciğer, böbrek veya atar damarlarda dokunma duyusu yoktur. Bunlar, tabii hava (garîzî ruh) ile doludur.

Ruhsal soğukluk nasıl meydana gelebilir? Bunun aksi açıklanmıştı. Çünkü nefsin aracı tabii sıcaklıktır. Soğukluk uçlar ve orta olanlar için kullanılır. Dimağda bulunan ise uç olamaz. Dimağdaki ortadadır ve orta ile uç arasındadır. Ortanın orta olması, zıddın ona karışmasından kaynaklanır. Öyleyse bu soğukluğa nefsânî bir sıcaklık katışır. Bu nedenle sıcaklık kalpten beyne damarlar aracılığıyla yol alır. Sıcaklıkla çevrelenmiş beyin üzerinde zar, kendi soğukluğundan dolayı mutedildir ve bu özelliğinden dolayı, bu seviyededir. Öyleyse o, sıcak oluşu yönüyle nefsânîdir. Bu sebeple uç diye isimlendirilen bir düzeyde olmasından değil sıcak olmasından dolayı ruhsaldır.

Bazen duyu gücü üzerinde kuşku ortaya çıkar. Bu kuşkulardan biri, *Duyular Kitabı*'nda (*De Sensu*)[1] genel olarak özetlendiği üzere, her duyunun duyulurlar tarafından hareketlendirilmesidir. Hareket veren ise ya yakın veya uzak,

1 Aristoteles, *De Sensu,* VI. 446 a 21.

[١٦٠أ] فلما كانت هذه لا تنفصل في وجودها في الموضوع فلذلك كانت القوى اللامسة لا تنفصل وكانت في حاسة واحدة. ولما كان كل جسم كاين فاسداً فهو ملموس. ولا يخلو الموضوع من هذه المتضادات كما يوجد الموضوع خالياً من سايرها، فإنه قد يوجد جسم لا لون له ويوجد جسمٌ لا صوت له وذلك في الرايحة والطعم، فلذلك اتخذت آلات تلك من أمثال هذه الأجسام. فأما هذه فلما لم يمكن ذلك كانت من المعتدل لأن المعتدل هو بوجه ما ولا واحد من الطرفين بالقوة. فلذلك كانت آلة اللمس معتدلة من الحار والبارد والرطب واليابس. ولذلك لما ظنّ جاليتوس أن اليد هي آلة اللمس حكم بأن جلدة اليد هي المعتدلة بين الأطراف. فنقل ما للجسم الذي فيه القوة اللامسة إلى بعض آلات اللمس. وهذا الجسم هو الحار الغريزي. ولما لم يكن فيه الاعتدال لذلك وصلته الأجسام التي يسميها أرسطو سيلا ويسميها جالينوس عصباً لأنها تأتي بالبرودة النفسانية من الدماغ. ولذلك أي عضو لم يتصل به سيل من الدماغ لم يكن فيه لمسٌ، ولذلك لا يلمس الكبد ولا الكلى ولا العروق الضوارب وهي مملوءة من الروح الغريزي.

فأما كيف تكون برودة نفسانية؟ وذلك قد تبين خلافه. فإن آلة النفس هي الحار الغريزي. فإن البرودة تقال على الأطراف وعلى الأوساط، والتي في الدماغ لا يمكن أن تكون طرفاً، فإنما هي وسط وهو ما بين المعتدل والطرف. وإنما يكون الوسط وسطاً يخالطه الضد، فتلك البرودة تخالطها حرارة نفسانية. ولذلك تصير الحرارة إلى الدماغ من القلب في الشرائين وتصير عليه الشبكة المشيمية لتسكنّه هذه الحرارة المعتدلة لبرودتها، ولها تكون في تلك الرتبة. فهي نفسانية من جهة ما هي حرارة لا من جهة أنها هي بالرتبة تلقب بالطرف.

وقد يتشكك على حاسة اللمس. منه أن كل حاسة فإنها متحركة عن المحسوس حسب ما تلخص القول المجمل في الحس[١]. والمحرك منه قريب ومنه بعيد،

---

١ راجع أرسطو: De Sensu. VI. 446 a 21

ya da bizzat veya bilarazdır. Uzak olan hissedilen iken, yakın olan hizmet edendir. Görme, duyma ve koklama için hava böyle olduğu gibi tatma duyusu için de yaşlık böyledir.[1] Burada bu hususun araştırılması gerekir.

Themistius havanın bütün bunlara hizmet ettiğini kabul etmiştir. Çünkü söz gelişi suya da temas olmaksızın, sudaki balığa temas etmek mümkün değildir. Çünkü yaşlık, genel olarak sudaki cisimlerden soyutlanamaz. Havada olan için ise bu durum daha doğrudur.

Dokunma duyusu -doğal olmasa bile- birden çok vasıtayla gerçekleşebilir. Bu durum gözün kapalı olması durumundaki gibidir. Böyle bir durumda dokunma gücü yumuşaklığı, sertliği, sıcaklığı ve soğukluğu hissedebildiği gibi bir sopa vasıtasıyla da hissedebilir. Şu var ki bunlar hissedilmiş olsa bile, dokunulan şeylerin bütün türlerini hissetmeyiz. Çünkü biz sopa vasıtasıyla sıcağı veya soğuğu hissetmeyiz; sadece sertliği ve yumuşaklığı hissederiz. Sıcak ve soğuğu deriyi kapladıklarında hissederiz. Bu durum kaplanması nedeniyle değil, derinin tepki vermesi ve hissetmesiyle olur.

Acaba dokunma duyusu et midir, ette midir? Bu husus açık değildir. Fakat her ne olursa olsun, ete bitişiktir. O, etin kendisiyle bilfiil var olduğu şeylerdendir.

Dokunulan şeylerin durumu pek çok yerde özetlenmiştir. Çünkü onların cisme yayılan durumları vardır.[2] Onların cisimdeki varlıkları, cisim olmaları yönündendir. Bu nedenle dokunma duyusu boyları ve renkleri idrak eder ve bunu göz algılar.

Dokunmadan başka duyunun bulunmayışına gelirsek, bu durum söylediğimiz husus nedeniyle açıktır. Şöyle ki: (Başka bir) dokunma duyusu bulunsaydı bile, onun da özel bir hissedileni olacaktı. Bu hissedilen ise, zorunlu olarak, cisimsel bir hareket ettirici olmalıdır. Bu beşin dışında, cisimsel bir hareket ettirici yoktur. Bu nedenle ortak hissedilenleri tek başına harekete geçiren bir duyu yoktur. Onları algılayan duyunun durumu daha sonra açıklanacaktır.

1 Aristoteles, *De Anima,* II. 422 b 23.

2 Aristoteles, *De Anima,* III. 13. 435 a 20; *De Parts of Animals*, II. 1. 647 a 15; *History of Animals*, I. 3. 489 a.

ومنه بالذات ومنه بالعرض. والبعيد الذي هو المحسوس، والقريب الذي هو الخادم كالهواء للبصر والسمع والشمّ، والرطوبة للذوق. فقد ينبغي أن نطلب[1] هنا مثل ذلك.

وثامسطيوس يسلم أن الهواء تخدم مثل ذلك كله. فانه شيء لا يمكن أن يتماسّ السمك في الماء بغير الماء، لأن الرطوبة لا يمكن أن تنسلخ جملة عن الأجسام التي في الماء. فإن الهوائي أحس بذلك.

واللمس قد يكون بتوسط أكثر من واحد وإن كان غير طبيعي، كما يعرض ذلك إذا غُشي بعينه، فإنه قد يدرك الصلب واللين [١٦٠ب] والحار والبارد، وكما يحس بتوسط العكاز مثلاً، غير أنه وإن كان يحس بذلك فلسنا نحس كل أنواع الملموس، فإنا لا نحس بتوسط العكّاز لا الحار ولا البارد. بل إنما نحس بالصلب واللين. ونلمس الحار والبارد عندما يغشى الجلد، وليس إنما يكون الغشاء يخدم بل ينفعل من ذلك ويكون هو المحسوس أوّلاً.

وأما هل حاسة اللمس هو اللحم او في اللحم؟ فإن ذلك ليس بتبين، لكنه كيف كان فهو متصل باللحم وهو أحد ما به قوام اللحم.

والملموسات، فقد تلخص أمرها في مواضع كثيرة. فإن لها قوى شايعة في الجسم[2]، قوامها في الجسم من حيث هو جسم. فلذلك تدرك اللامسةُ الأطوال والأشكال كما يدرك ذلك البصر.

فأما انه لا توجد حاسة غير اللمس، فذلك قد يبين ما نقوله: وذلك أنه وإن وجدت فسيكون لها محسوس خاص، وذلك المحسوس يجب ضرورة أن يكون محركاً جسمانياً. ولا محرك جسماني إلاّ هذه الخمس ولذلك لا يمكن أن تكون حاسة مفردة للمحسوسات المشتركة تحرك اشياء. فأمّا الحاس الذي يدركها فسنبين أمره بعد.

---

١ انظر ارسطو: De An, II. 11. 422 b 23

٢ انظر ارسطو: De Anima, III. 13. 435 a 20; De Part. An. II. 1. 647 a 15; Hist. An. I. 3. 489 a

Aynı şekilde, altıncı bir duyu daha olsaydı, bu duyu zorunlu olarak belli bir canlıya ait olurdu. Söz konusu canlı ise zorunlulukla insandan başkası olurdu. İnsan, doğası gereği beş duyuya sahiptir.

Hâlbuki altıncı duyusu olan bir canlı olsaydı, insana kıyasla nâkıs (eksik) bir canlı olurdu. Eksik olanın tam olanda bulunmayan bir şeye sahip olması ise imkânsızdır. *Hayvan Kitabı*'nın girişinde, niçin nâkıs bir canlı için olan şeyin aynısının kâmil bir canlı için olmadığı gösterilmişti.[1] Kâmil olan insandır. Örnek olarak, fil için hortum, eşek için dudak ve belirli hayvanlara özgü diğer organları verebiliriz. Bunlar daha yetkin bir şekilde (el olarak) insan için var olmuştur. Çünkü hortum ve dudak, eksik bir eldir.

Organlar gayeleriyle tanımlanır ve o gayeyi gerçekleştirmeye yönelik istidatları (yetenekleri) onları meydana getirir. Öyleyse altıncı duyu insan için ya da kendisinden daha üstün bir varlık için olmalıdır. Öyleyse kendisinden daha üstünü olmasın diye, bu duyu, zorunlu olarak insan için olmalıdır. Bu konu, *Hayvan Kitabı*'ndan özetlenen hususlarla açıkça ortaya çıkmıştır.

---

1 Aristoteles, *History of Animals,* I. 2. 488 b 30; 486 b 18.

وأيضاً فإنه إن كان ها هنا حاسة سادسة وجب ضرورة ان تكون لحيوان ما، وذلك الحيوان يكون ضرورة غير الإنسان، فإنما للإنسان هذه الخمس بالطبع،

فيكون ذلك الحيوان حيواناً ناقصاً. ومحال أن يوجد للناقص ما لا يوجد للتامّ. وقد تلخص في أول الحيوان[1] كيف يشبه ما يوجد للحيوان الناقص ما لا يوجد من نوعه للحيوان الكامل وهو الإنسان كالجحفلة للحمار والخرطوم للفيل، وسائر الأعضاء التي يختص بها حيوان حيوان، وإن كان ذلك موجوداً للإنسان بوجه أكمل، فإن الجحفلة والخرطوم هي يد ناقصة.

واذا كانت الأعضاء إنما تحد بغاياتها ويقوّمها استعدادها لحصول تلك الغايات، وكان ذلك موجوداً للإنسان أو ما يكون أفضل منها، فيجب أن توجد للإنسان هذه الحاسة ضرورةً لئلا يكون هنا ما هو أفضل. وذلك بيّن مما تلخص من كتاب الحيوان.

١ انظر ارسطو: Hist. An. I. 2. 488 b 30; 486 b 18

DOKUZUNCU FASIL

ORTAK DUYUYA (HİSS-İ MÜŞTEREK) DÂİR

Bu duyuların tümünün ilk olan tek bir duyunun güçleri olduğu ve ona hiss-i müşterek denildiği söylediklerimizden açıkça anlaşılır.[1] Duyu hakkında özetle yazdığımız yerde bu duyunun varlığını açıklamıştık. O, sayesinde formların duyulur (mahsûs) hâle geldiği bir heyûlâdır. Bu nedenle duyulardan biriyle katıştığında, heyûlânın hareket etmesi gibi, o duyu da hareket eder. O, mevzu bakımından tek, söz (yüklem) olması bakımından çoktur. Aynı şey dairenin merkezi için söylenir: O da mevzu bakımından bir, söz bakımından çoktur.

Birçok ortak duyulur var olduğuna göre, onları kabul edecek ortak bir güç de zorunlu olarak olmalıdır. Bu bağlamda dokunma ve görme güçlerinde bu anlamı kabul edecek ortak bir gücün bulunması zorunludur.

Bu ortak duyu, ne olduğunu araştırdığımız duyudur. Aynı şekilde beş duyuya ait ortak duyulurlar da vardır. Onların ortak bir duyusu olduğu da açıktır. Bu güç, duyulurun hâllerinin değişimine göre hüküm verir ve onun birçok hâlini algılar.[2] Öyleyse söz gelişi bu güç, elmanın her parçasında bir tat, koku, renk, soğukluk veya sıcaklık hisseder ve onlardan her birinin ötekinden farklı olduğuna hükmeder. Çünkü aldıklarında kendisine zıt şeyler olsaydı, birinin ötekinden farklı olduğu hükmünü vermek mümkün olmazdı. Eğer farklılık olduğu düşünülürse bu farklılığın nasıl olduğunun araştırılması gerekir.

Bu güçte, duyulur olan şey ortadan kalktıktan sonra da, geride duyulur olanların izleri kalır. Bu durum renklerde ortaya çıkar. Çünkü bu gücün görevi, hissedileni tutmaktır ki bu, hissedilenlerin ondaki etkileridir.[3] Hissedilenin bir etki bırakması söz konusu olursa, bu güç eserin idrakini elde eder. Öyleyse gayeden ibaret olan altı kuvvet ve duyulardan ibaret olan beş kuvvetin nefis olduğu açıktır. Çünkü onlar, cisimler için kemâl demektir. Yedincisi ise hareket ettirici güçtür, onun durumunu daha sonra açıklayacağız.

---

1 Aristoteles, *De Anima,* III. 2. 425 b 11-22; İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs,* Ehvânî Neşri, s. 54.

2 Aristoteles, *De Anima,* III. 2. 426 b 10; İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs,* Ehvânî Neşri, s. 54.

3 İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs,* Ehvânî Neşri, s. 63.

الفصل التاسع

القول في الحسّ المشترك

فأمّا أن هذه الحواس كلها قوى لحاسّ واحد[1] هو الأول وهو الذي يسمى الحسّ المشترك. فبين ما نقوله: أما وجود هذه القوة فقد تلخص فيما كتبناه في الحسّ مجملاً، وهو الهيولى الذي تصير به المعاني محسوسة. [١٦١أ] ولذلك متى التبست باحدى الحواس تحركت مثل حركة هيولى تلك الحاسةُ، فهي بالموضوع واحدة وبالقول كثيرة، كما يعرض ذلك لمركز الدايرة فإنه بالموضوع واحد وبالقول كثير.

ولما كانت ها هنا محسوسات مشتركة فهنا ضرورة قوة مشتركة تقبل تلك ففي اللمس والبصر ضرورة قوة واحدة مشتركة تقبل ذلك المعنى.

وهذه الحاسة التي كان البحث عنها أيّ شيء هي؟ وأيضاً فإن هنا محسوسات مشتركة للحواس الخمس. فبين أن هناك قوة مشتركة لها. وتلك القوة تقضي على تغايير أحوال المحسوس[2] وتحسّ له أحوالاً كثيرة. فتدرك لكل جزء من التفاحة مثلاً أن له طعماً ورايحة ولوناً وحرارة أو برودة، وتقضي أن كل واحد من هذه غير الآخر. فإنه لو كان في قوابل مضادة لها لما كان ممكناً أن تقضي أن هذا غير ذاك. فإنه يجب عندما تؤملت المغايرة، كيف وجودها.

وفي هذه القوة تبقى الآثار المحسوسات عند انصراف المحسوس، كما يعرض ذلك في الألوان، فإن شان هذه القوة الاستمساك بالاحساسات وهي آثار المحسوسات فيها[3]، فإذا اتفق أن يؤثر المحسوس أدرك هذا إدراك الأثر. فالقوى الست التي هي الغاية والخمس التي هي الحواس، بين من أمرها أنها أنفس، إذ هي استكمالات للأجسام، والسابعة هي القوة المحركة وسنبين أمرها فيما بعد.

١ راجع ارسطو: De An. III. 2. 425 b 11-22؛ ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، الاهواني، ص ٥٤.

٢ قارن ارسطو: De An. III. 2. 426 b 10؛ ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، الاهواني، ص ٥٤.

٣ ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، الاهواني، ص ٦٣.

Herhangi bir araç kullanamayan bir kuvvetin varlığına gelirsek, böyle bir şey eş adlılıkla (iştirak) nefis diye adlandırılır. Ortak duyu, zorunlu olarak tabii sıcaklığın sûreti olunca, onun nefs olması zarûrî olmuştur. Böyle bir nispet yönüyle ona nefs denilmemiştir. Aksine kemâl olması nedeniyle nefs denmiştir. Fakat o, bileşik bedenin bütününe ait kemâl değildir. Onun bedendeki varlığı, kendine özgü heyûlâda bulunmasına bağlıdır ve bu sayede genel olarak bedenin bir parçası hâline gelir. Ortak duyunun bedende bulunmasıyla duyulara ilişmesi ve cisim sahibi olmayan şeyi hareket ettirmesi mümkün olmuştur. Hiss-i müşterek beden dışındaki bir şeye ilişmez.

Ortak duyu, ancak organlar nedeniyle araç sahibi cisim için sûret hâline gelebilir. Bu durum, söz gelişi, gözle karışmasına benzer. Bu nedenle uyuyan duymaz veya görmez. Uyku esnasında gözleri kapanmayan hayvanda bu durum açıktır, çünkü o sûret, cisimde değildir. Çünkü o sûret heyûlâsını terk etmez. Bu sûretin ait olduğu cisim duyuda bulunmadığında, duyumsama gerçekleşmez Hiss-i müşterekin duyuda bulunması, o duyunun sûreti olması gibidir. Bu durum bir gemide kaptan bulunmasının zorunluluğu gibidir. Bu sûretin durumu başka bir yerde özetlenmişti.

Ortak duyu duyulardan ayrıldığında, bir cismin formu olmak gibi o duyuların nefsi hâline gelir. Bu nedenle uyku her canlıda bulunmaz. Çünkü nefse ait olan doğal sıcaklık sadece duyu organlarında bulunur. Bu nefiste, öncelik ve sonralık birdir. Bu husus, *Hayvan Kitabı*'nda özetlenmişti.

Hiçbir şekilde bir cismin formu olmayan bir güce sahip bir canlı olsaydı, buna ancak bir tür ortak adlılıkla nefs denilebilirdi. Buna, ortak duyum bir cisimde bulunduğunda varlığı ortaya çıkan gücü örnek verebiliriz. Bu durumda ortak duyum bu gücün heyûlâsı, bu güç de ortak duyunun formu olur fakat ilk formu olmaz. Bu nedenle bu güç, nefis ile nefs olmayan güçler arasında vasıta güçtür ve her biri ondan bir pay alır. Bu konu daha sonra açıklanacaktır. İşte bu güç tahayyül gücüdür.

فاما ان وجدت قوة لا تستعمل آلة فتلك ليست نفساً إلاّ باشتراك. فالحس المشترك لما كان ضرورة صورة للحار الغريزي وجب ضرورة أن يكون نفساً. وليس بهذا النحو من النسبة قيل له نفس بل بكونه استكمالاً لا لجملة الجسد المؤلّف لكن وجوده في الجسد إنما هو بوجوده في هيولاه الخاصة به وبه يصير بالجملة جزءاً من الجسد، وبوجوده في ذلك أمكن اتصاله بالحواس وتحرّكها عن تحريكها ما ليس بذي جسم. وليس يتصل بما هو خارجٌ عنه.

وإنما يصير الحس المشترك صورة للجسم ذي الآلات بالتباسه للآلات. كالتباسه بالعين مثلاً. ولذلك لا يسمع النائم ولا يبصر. وذلك بيّن في الحيوان الذي لا يطبق عينيه عند النوم لأن تلك الصورة ليست في الجسم. لأن تلك الصورة لا تفارق هيولاها، فاذا لم يوجد ذلك الجسم الذي له تلك الصورة في الحاسة لاتحس، و وجود ذلك في الحاسة هو كالصورة لها على مثال ما يكون الربان ضرورة في السفينة. و قد تلخص أمر هذه الصرة في غير هذا الموضع.

وأما اذا انفرد الحس المشترك فإنماهو نفس بوجه أنه صورة لجسم ما. ولذلك لا يوجد النوم في جميع الحيوان لأن الحار الغريزي لها موجود إنما في الحاسة لأن التقدم والتأخر فيها واحد أو كالواحد، وقد تلخص أمر هذا في كتاب الحيوان.

فإن وجد حيوان له قوة أخرى ليست صورة لجسم أصلاً. فتلك ليست نفساً إلا بنحو من اشتراك الاسم. مثل أن تكون قوة لحضوره للحس المشترك ويكون الحس المشترك كالهيولى فيها فتكون تلك صورة لهيولى الحس المشترك لكن ليست أولى. فلذلك تكون هذه القوة قوة واسطة بين النفس وبين القوى التي ليست بأنفس يأخذ كل واحد منها بقسط، وسنبين ذلك فيما بعد. وهذه القوة هي قوة التخيل.

ONUNCU FASIL

TAHAYYÜL GÜCÜNE DÂİR

Tahayyül gücü, duyulurların anlamlarını (form) elde etmemizi sağlayan güçtür.[1] Araştırmacıların bu güce bakışında sorunlar vardır. Bu bağlamda bir kısmı onu duyumsama olarak görürken bir kısmı zan[2] olarak görür. Bir kısmı ise onun görüş (rey) ve duyumsamadan (his) bileşik olduğu hükmünü vermiştir.[3] Bununla birlikte gücün (nefsteki) güçlerden biri olmadığı ve onlardan oluşmadığı açıktır.[4] Çünkü onlardan herhangi bir güç için genel itibariyle doğru olan, diğer gücün bir bölümü için yanlıştır ve kıyasta ikinci şeklin dördüncü sınıfını oluşturur. Böylelikle de üçüncü tikel ile ilgili sonuca ulaşılır.

Zannın özelliği, "zann eden" kişinin onu doğru kabul etmesidir. Ama bazı tahayyüllerin tahayyül eden kişi tarafından doğrulanması mümkün değildir. Buna misal olarak bir atın iki boynuzu olduğunu tahayyül etmeyi verebiliriz. Bu ne zannedilmesi ne de var olması mümkün olan bir şeydir.[5]

Duyuya gelirsek, her duyu kendisini hisseden nezdinde duyulurdur ve mevcuttur. Hâlbuki her tahayyül böyle değildir. Hatta bazen yok olmuş bir şey tahayyül edilebileceği gibi duyularla algılanması mümkün olmayan şey de tahayyül edilebilir. O, bu ikisinden de bileşik değildir. Bu husus, daha önce bu güç hakkında söylediklerimizden anlaşılır.

Şöyle deriz: Tahayyülün daha önce -şimdi ise ya bozulmaları nedeniyle veya idrak sahibine ârız olmayışları nedeniyle bize görünmeyen- duyumsanmış şeyler hariç kendisiyle idrak edildiği bir güç olmasına gelirsek, bu durum, bizâtihi açıktır.

Bu kuvvet sadece insana ait değildir. Aksine nâtık olmayan hayvanlar da bu güce sahiptir. Nâtık olmayan hayvanların bundan daha üstün bir gücü yoktur. Bunu daha sonra açıklayacağız.

---

1 Aristoteles, *De Anima,* III. 3. 427 a 17; II. 12. 424 a 18; İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs*, s. 62.

2 İbn Sînâ *Şifâ'*da "zan" kavramını şöyle açıklar: "Zan, ikinci bir tarafa geçmesi mümkün olmakla beraber, kendisine meyledilen inançtır."

3 Aristoteles, *De Anima,* III. 3. 427 b 6; 427 a 21. İbn Sînâ "rey" kavramını şöyle açıklar: "Rey (görüş), bağlayıcılık barındıran inançtır."

4 Aristoteles, *De Anima,* III. 3. 427 b 6; 428 a 25; İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs*, s. 59.

5 Aristoteles, *De Anima,* III. 3. 427 b 17; İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs,* Ehvânî Neşri, s. 60.

الفصل العاشر

القول في قوة التخيل

والقوة المتخيلة هي التي تدرك بها معاني المحسوسات[١]. وقد اضطرب بالناظرين نظرهم فيها. فمنهم من رآها حساً ومنهم من رآها ظنا[٢]، ومنهم من حكم عليها بأنها مركبة من رأي وحس[٣]، وبيّن أن هذه القوة ليست واحدة من القوى ولا مركبة منها[٤]. لأن ما يصدق على واحدة منها بالكل يكذب على الجزء من الآخر، ويأتلف في الشكل الثاني من الضرب الرابع منه وينتج الثالث الجزئي.

أمّا الظن مقامه أن يصدق عند من يظنه، ومن التخيل عند من هو له لا يمكن أن يصدق، مثل أن يتخيل أن هذا الفرس ذو قرنين وهذا ما لا يظن ولا يمكن وجوده عنده[٥].

وأما الحس فإن كل حس فمحسوسه موجود عند ما يحسه. وليس كل متخيل كذلك، بل قد يتخيل ما قد تلف، وما لا يمكن أن يحسه. ولا مركب من هذين. وذلك بين بما قلناه مما هذه القوة.

فنقول: أمّا انها قوة تدرك الأمور التي تقدّم الإحساس بها – وهبها غايبة عنا إما بفسادها أو يكونها غير معرّضة للمدرك – فذلك بيّن بنفسه.

وهذه القوة ليست للإنسان فقط بل وفي أكثر الحيوان غير الناطق، وليس للحيوان غير الناطق قوة أشرف منها، وسنبين ذلك فيما بعد.

---

١ راجع أرسطو: De An. III. 3 427 a 17. II. 12; 424 a 18؛ ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، اهواني ص ٦٢.
٢ عرّف ابن سينا الظن، فقال: والاظن هو الاعتقاد المميل إليه من تحوز الطرف الثاني.
٣ راجع أرسطو: De An. III. 3. 427 a 21؛ وابن سينا عرف الرأي بقوله فالرأي هو الاعتقاد المجزوم به.
٤ أرسطو: De An. III. 3. 427 b 6; 428 a 25؛ ابن رشد تلخيص، اهواني: ٥٩.
٥ راجع ارسطو: De An. III. 3. 427 b 17؛ ابن رشد: تلخيص، اهواني، ٦٠.

Bu kuvvet (tahayyül) doğru veya yanlış hüküm verebilir. Hatta bu gücün (hükümleri) çoğunlukla yanlıştır. Bu kuvvet düzgün çalıştığında, tabiatı gereği aynı duyu verilerinde olduğu gibi eşyayı zorunlu olarak idrak eder. Bu güçle elde edilenlerin duyulurlar olmadığı açıktır.[1] Bu güç, (tahayyül) öncesinde duyu gücü tarafından idrak edilmedikçe duyulur olanı bizzat idrak edemez ancak arazî (ilineksel) olarak idrak edebilir. Kuşkusuz bu mesele *Duyu* kitabının *(De Sensu II)* sekizinci bölümünde özetlenmişti.[2] Bundan önce ise müşterek hissin (ortak duyum) kendisi duyudan kaybolduktan sonra, duyulur olanın etkisinin ortak duyumda devam ettiğini söylemiştik. Fakat burada zikrettiğimiz etkinin duyum olduğu açıktır. Çünkü ortak duyum, hissedilenin sûretini kabul gücünün yanında, onu tutma[3] gücüne de sahiptir. Bilfiil hâle geldiğinde, bu güç vasıtasıyla insanların pek çoğu, kendisi o anda mevcut olmadığı hâlde bir şahsı görebilirler.[4] Bu durum zatürre (zâtülcenb) olanların uyanıklık hâlindeki durumları gibidir.[5] Bazen bazı mizaçlar için bu hâl doğru olabilir. Nitekim duyumsama gücü sağlam olan kişilerde de bu durum ortaya çıkar. Şöyle ki: Ortak duyum güçlenip de duyu organının mizacı zayıfladığında, hasse ortak duyumdan etkilenir ve etkiyi kabul eder. Ardından sıkışmış havanın etkisiyle kendisinde hayâlî bir görüntü ortaya çıkar.[6] Bu etki duyu organını harekete geçirir. Duyu organı da ortak duyumu harekete geçirtir. Bütün bunlar, *Duyu* kitabının (*De Sensu* II) sekizinci bölümünde özetlenmiş,[7] sebebinin kanıtları gösterilmişti.

Bu duyumsamalar duyumsanan şeylerin formlarıdır. Bu formların özelliği, duyular bölümünde beyan edildiği üzere, doğası gereği kâbil (alıcı) heyûlâyı hareket ettirmektir. Öyleyse formlar duyumsamalar olup da ayrık olduklarında,[8] bu özelliğe daha da uygundurlar.

1 Karşılaştırma için bkz. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*¸ thk. Asin Palacios, s. 72.
2 Aristoteles, *De Memoria et Rem,* I. 449 b 31; 450 a 10. Bu risâle İbn Rüşd'ün Arapça *Cevâmi*'inde (eserlerinin toplandığı külliyat) mevcuttur.
3 Aristoteles, *De Somniis,* 2. 459 b 8-9; 460 b 1; İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs,* s. 63.
4 Aristoteles, *De Memoria,* I. 450 b 18; *De Somniis*, 3. 461 b 1.
5 Burada halüsinasyonların keyfiyetine işaret etmiş olabilir.
6 Aristoteles, *De Somniis,* 3. 462 a 10-14.
7 Aristoteles, *De Somniis,* 2. 460 b 5-25.
8 Aristoteles, *De Somniis,* 2. 459 a 25-27.

وهذه القوة تعرض لها أن تصدق وتكذب بل هي في كثير من الأمور كاذبة، وهذه القوة بالطبع إذا كانت صادقة فإنها ضرورة تدرك الأمر وهو بالحال الذي أدركه الحس. وبيّن أن الأمور التي أدركتها هذه القوة ليست المحسوسات[١] [١٦٢أ] فإنها تدرك محسوسات قد فسدت، وأيضاً فلا يمكن أن تدرك بالذات المحسوس إلا بعد أن يتقدم إدراك الحس له إلا بعرض. وقد لخص كيف ذلك في الثانية من كتاب الحس[٢]. وقد قيل من قبل ان الحسّ المشترك قد يبقى فيه أثر المحسوس بعد غيبته عنه. ولكن تبين أن ذلك الأثر الذي قيل هنا هو الإحساس فإن للحس المشترك مع قوته على قبول صورة المحسوس قوةً على التمسك[٣] بها؛ وبهذه القوة إذا صارت فعلا يعرض لكثير من الناس أن يرى شخصاً من غير أن يكون ذلك الشخص حاضراً[٤]. وهذا بين في المبرسمين الذين يعرض لهم في اليقضة، فقد يعرض لبعض الأمزجة أن يكون ذلك صادقاً[٥]، كما يعرض لذوي الحس المحمود. وذلك أن الحس المشترك اذا قوي وضعف مزاج الحاسة انفعلت الحاسة عن الحس المشترك، وقبلت الأثر ثم تحرك عنها الهواء الضام فقبل الأثر وصار كالشبح[٦]، ثم عاد الأثر فحرك الحاسة، وحركت الحاسة الحس المشترك، وقد تلخص ذلك في الثانية من كتاب الحس[٧] وتبرهن السبب فيه.

وهذه الإحساسات هي معاني المحسوسات، ومن شأن المعاني كما تبين في الحسّ أن تحرك الهيولى التي قابلة بالطبع. فهي اذا كانت احساسات وفارقت[٨] كانت أحرى بذلك.

---

١ قارن تدبير المتوحد، تحقيق أسين بلاسيوز، ص ٧٢.

٢ قارن ارسطو: Arist.: De Memoria et Rem. I. 449 b 31; 450 a 10 sq وهذه الرسالة قد ظهرت في جوامع ابن رشد العربية.

٣ راجع ارسطو: De Somniis 2. 459 b 8-9 p 460 b 1؛ ابن رشد: الاهواني ص ٦٣.

٤ ايضا: De Memoria I. 450 b 18; De Somniis, 3. 461 b 1

٥ لعل ابن باجة اشار الى كيفية ''الهذيان'' (Hallucination)

٦ راجع أرسطو: De Somniis 3. 462 a 10-14

٧ قارن أرسطو: De Somniis 2. 460 b 5-25

٨ أيضاً: De Somniis 2. 459 a 25-27

Heyûlânın (maddenin) var olma bakımından ortak duyuma daha yakın cins olduğu da açıktır. Öyleyse duyumsamalar onu harekete geçirir ve duyulur şeylerin formları idrak edilir. Bu hissetmelerin bizzat maddede bulunmaları mümkün değildir. Çünkü bölünmeyen şey hareket etmez. Ayrıca, maddesi olan, maddeye ancak bu tarzda imkân verebilir. Yani kendisi için madde olan başka bir kuvveti hareket ettirmesini sağlar. Bu madde türleri, "ilk madde" değildirler. Aksine daha önce açıklandığı gibi ondan farklıdırlar. Hatta her biri hakkında ortak adla "madde" (heyûlâ) denilebilir. İşte bu, tahayyül gücüdür.

Hayal takdim yoluyla söylendiği gibi tehir yoluyla da söylenebilir. Genel olarak hayal, bir şeyin görüntüleri için söylenir. Takdim yoluyla söylendiğinde tek tek şeylerin benzeşmesi anlamında söylenir. Bazen türün formları için söylenir. Bazen ise türe ait şahıs hakkında o türün benzer olduğu yönden söylenir. Bu nedenle Platon duyulurları hayal diye isimlendirdi. Bazen hayal, başka bir şekilde dile getirilir. Duyumsamaların maddî cisimlerin bilkuvve hayalleri olduğu açıktır. Öyleyse kendisiyle bu hayallerin algılandığı kuvvet, kendisiyle tahayyül edilen kuvvettir. Bu hayaller bu kuvvette etkin olmaz ve kendilerini harekete geçirmezse, herhangi bir hayvanı da harekete geçirmezler. Çünkü hayvan pek çok yönden pek çok hareket sahibidir. Hayvan, keyfiyet sahibi olması itibariyle unsurlardan oluştuğu için ısınır ve soğur.[1] Öyleyse "mekân"da bulunması itibariyle bu güçle hareket eder. Hayvan edilgenlik gücüyle başkalaşır, edilgenlik gücüyle edilgen olur, görme gücüyle görür. Bunların bir kısmı, bütün bedende bulunur. Mesela edilgenlik gücü böyledir. Bir kısmı ise belli bir güçtedir. Mesela duyma gücü böyledir. Aynı şekilde hayvan, tahayyül gücüyle de hareket eder.

Her hareketlinin bir hareket ettiricisi olduğu için, bu gücün duyumsamalardaki hareket ettiricisi olan ortak duyum onu hareket ettirir ve bu hareket ettirici de hareket eder. Kendisinden ardışık olarak tahayyül edilen şeyler ise uzak hareket ettiricidir. Acaba o bir midir, yoksa birden çok mudur? Bu konu *Duyu* kitabının *(De Sensu)* sekizinci makalesinde özetlenmişti.[2] Öyleyse genel olarak tahayyül gücü ile tahayyülün mahiyeti açıklanmış oldu.

1 Aristoteles, *De Somniis,* 2. 459 b 1-5.
2 Aristoteles, *De Somniis,* 3. 461 b 16-24.

وبيّن أن الهيولى أحرى مجانسة للحس المشترك موجودةً، فتحركها الإحساسات فتدرك معاني المحسوسات. وليس يمكن أن تصير الإحساسات بعينها فيها، فإن ما لا ينقسم لا يتحرك. وأيضاً فلا يمكّن ذو الهيولى الهيولى إلا على ذلك النحو بأن يحرّك قوة أخرى هي هيولى له. وهذه الأنواع من الهيولى ليست الهيولى الأولى بل هي متباينة لها، كما تبين ذلك قبل. بل يقال على كل واحد منها هيولى باشتراك. فهذه القوة المتخيلة.

والخيال يقال بتقديم منه وتأخير، وهو يقال بالجملة على محاكي الشيء. فإذا قيل بتقديم قيل على ما يحاكي شخصها شخصاً من أشخاص المشار اليه. وقد يقال على ما يحاكي النوع، وقد يقال على شخص النوع من جهة ما يحاكي ذلك النوع. ولذلك يسمى فلاطن المحسوسات خيالاً. وقد يقال على غير هذه الأنحاء. وبيّن أن الاحساسات خيالات المجسمات، فالقوة التي تدرك بها الخيالات هي القوة التي بها تتخيل. وهذه الخيالات متى لم تفعل في هذه القوة ولا حركتها لم يوجد الحيوان متحركاً بها، وان الحيوان يترحك حركات كثيرة من جهات كثيرة. فان الحيوان يسخن ويجف من جهة أنه من الاسطقسات من طريق أنه ذو كيف[١]. [١٦٢ب] فبالقوة ينتقل من جهة أنه ذو أين فهو يستحيل بالقوة الانفعالية. وينفعل بالقوة المنفعلة، ويبصر بالقوة الباصرة. فبعض هذه في الجسد كله مثل القوة الانفعالية، وبعضها في عضو خاص مثل القوة السامعة. وكذلك أيضاً يتحرك بالقوة المتخيلة.

ولما كان كل متحرك فله محرك كانت هذه القوة محركها في الاحساسات الموجودة في الحس المشترك وتتحرك هي. فأما الذي عنه بتخيل شيء بعد شيء في وقت بعد وقت فهو المحرّك الأبعد، وهل هو واحد أو أكثر من واحد فقد تلخص الأمر فيه في الثانية من كتاب الحس[٢]. فقد تبين ما القوة الخيالية، وما التخيل في الجملة.

---

١ قارن ارسطو: De Somniis. 2. 459 1-5

٢ قارن أرسطو: De Somniis. 3. 461 b 16-24

Bu gücün yetkinliği olan hayaller, ortak duyudaki duyumların benzeridir. Var olanların sûretleri hayalleri (imgeler) olduklarında duyumlara göre maddeden daha uzak oldukları açıktır.[1] Tahayyül gücünün duyu gücüyle ilişkisi de aynıdır. Şu var ki tahayyül gücü, maddî olması yönünden, bütün olarak maddî sûretlerden soyutlanmış değildir. Fakat mertebe bakımından ondan sonra gelir. Sûretler mevcut ve hazır olmasalar da bu kuvvet fiilde bulunabilir ve varlığını onlara muhtaçtır. Bir hayal, bunlardan olmayan bir cinsten meydana gelmişse, o onların cinsinden değildir. Bunun nasıl olduğu çeşitli yerlerde açıklanmıştı.

Tahayyül gücü duygular kendisini harekete geçirene kadar hareket etmez.[2] Bir duygu (ihsas) olmadığı sürece, bu kuvvet de harekete geçmez. Bu duyumsama olmadığında ise bu kuvvet o duyumsamayı harekete geçirmez. Bu nedenle intikal bölünmeyen şeylerle ilgili olduğunda, bu kuvveye bir şeyden başka bir şeye intikal ilişir. Bunun nasıl olduğu ise Duyu kitabının sekizinci makalesinde özetlenmişti. Bu nedenle ortak duyum meşgul olduğunda veya onu geçersiz kıldığımızda, tahayyül gücü onda etkin olmaz ve sadece bir güç olarak kalır. Nitekim akşam vakti ürkütücü şeyler görüldüğünde böyle olduğu zannedilir.[3] Bu nedenle tahayyül gücü, maddî güçlerden sayılmıştır. Bu nedenle de onun uykudaki fiili, daha bâriz olmuştur. Çünkü uyku, ortak duyumun sadece bilkuvve bulunmasıdır.[4] Bu esnada mevcut varlığı korur. Öyleyse o, hareketli olmayıp sadece hareket ettirendir. Tahayyül gücü ise hareketini ancak ondan alır.

Güçlü duyumsamaların kendisinde uyanıklık hâline gelirsek,[5] bu durumda tahayyül gücü hareketlidir. Bu tahayyül gücünün hareketi ya geçersiz olur ya da güç hâlinde kalır ve hareketini hissetmez. Bu husus çeşitli yerlerde özetlenmişti. Bu nedenle duyular ortadan kalktığında tahayyül de ortadan kalkar. Ortak duyum geçersiz olduğunda tahayyül gücü de geçersiz olur. Bu nedenle tahayyül gücü ortak duyumun bozulmasıyla bozulur

1 Aristoteles, *De Anima,* III. 4. 430 a 7.
2 Aristoteles, *De Memoria,* I. 450 a 11-14.
3 Aristoteles, *De Somniis,* 3. 462 a 13-14.
4 Aristoteles, *De Somniis et Vigilia*, 3. 456 b 10-16.
5 Aristoteles, *De Anima,* III. 4. 429 a 31- b 4; *De Somniis,* 2. 459 b 10-22; İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs,* s. 17-22.

والخيالات وهي كمال هذه القوة هي في هذه القوة نظير للاحساسات في الحس المشترك، وبين أن صور الموجودات – اذا كانت خيالات – أشدُّ تبريا[١] عن المادة من الإحساسات، وإن القوة المتخيلة نسبتها إلى القوة الحساسة هذه النسبة إلاّ أنها غير متبرية جملةً عن الصور الهيولانية من جهة ما هيولانية. ولكنها بعيدة في الرتبة عنها. لأن هذه قد تفعل وإن لم تكن حاضرة موجودة، لكنها في وجودها مفتقرة إلى تلك ضرورة. فإن كان خيال يوجد عن غير تلك فذلك من غير جنس هذه، وقد تلخص كيف الأمر فيها في مواضع.

والقوة المتخيلة لا تتحرك حتى تحرّكها الإحساسات[٢]، ومتى لم يكن إحساس لم تتحرك هذه القوة، وإذا لم يوجد ذلك الإحساس لم تفعل فيه، فلذلك يعرض لها – إن قيل فيما لا ينقسم – إنتقال من شيء إلى شيء. فأما كيف ذلك فقد تلخص في الثانية من الحس. فلذلك متى شغل الحس المشترك، أو أنزلناه بطل، لم تفعله القوة المتخيلة وكانت قوة فقط. على ما يظن أنه يوجد ذلك عندما يحس بالأشياء الهائلة في العشاء[٣]. فلذلك عدّت القوة المتخيلة في جملة القوى الهيولانية. ولذلك صار فعلها في النوم[٤] أظهر فإن النوم هو وجود الحس المشترك بالقوة فقط. وهو عند ذلك حافظ للوجودية الحاضرية، فهو غير متحرك، فهو محرّك فقط والقوى المتخيلة متحركة عنه فقط.

وأما في اليقظة عندما يحس بالمحسوسات المفرطية[٥] فيشبه أن يكون عند ذلك متحركاً فقط، فعند ذلك إما أن يبطل أو تصير قوته فقط ولا يشعر بها تحركه، وقد تلخص هذا في مواضع كثيرة. فلذلك إذا بطلت الحواس بطلت هي. واذا بطل الحس المشترك بطلت. فلذلك تفسد [١٦٣أ] بفساد الحس المشترك،

---

١ قارن أرسطو: De An. III. 4. 430 a 7

٢ أيضاً: De Memoria. I. 450 a 11-14

٣ قارن أرسطو: De Somniis, 3. 462 a 13-14

٤ أيضاً: De Somniis et Vigilia, 3. 456 b 10-16

٥ قارن ارسطو: De An. III. 4. 429 a 31- b 4; De Somniis, 2. 459 b 10 – 22؛ ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، اهواني ص ١٧–٢٢.

ve (onun var olmasıyla) var olur. Hareket eden hareket ettirene nasıl bağlıysa tahayyül gücü de ortak duyuma o şekilde bağlıdır. Fakat tahayyül gücü ortak duyumdan daha üstündür. Çünkü tahayyül gücü, ortak duyumun gayesi gibidir.

Canlı, bu güç aracılığıyla değişik hareketler yapar. Bu güç sayesinde nüzû' (iştah, meyil) gücü de harekete geçer. Canlı pek çok işi bu güçle yaparken karınca, arı gibi canlılar çocuklarını bu güç sayesinde korur.[1] Bu güç, nâtık olmayan hayvanlardaki en değerli güçtür. Nâtık olmayan hayvanlarda bu kuvvetten daha yetkin bir güç yoktur. Çünkü hayvanı doğası gereği hareket ettiren güçler -ki bunlar onda bulunur- beslenme ve duyu güçleridir. Bütün bu güçlerden hayvan, kendinden kaynaklanan fiiller meydana getirir. Çünkü hareket ettiren ve eden bu canlıda birlikte bulunur. Bunun nasıl olduğu *Semâ'i't-Tabî'î* (Fizik) kitabının sekizinci bölümünde açıklanmıştı.[2]

Öyleyse tahayyül gücünün alet kullanan doğal bir cismin yetkinliği olduğu bellidir. İşte bu güç, nefstir. Yine söylediklerimizden belli olmuştur ki, bu iki güç, yani ortak duyum ile tahayyül gücünden başka bir gücün var olması da mümkün değildir. Şöyle ki: Var olanlar ya maddîdir ya da (maddeden) soyutlanmıştır. Maddî olanlar, belli bir cisimde bulunur. Soyutlama yani intiza' ise bir harekettir. Her hareket başkalaşmadır veya bir başkalaşmayı takip eden bir şeydir.[3] Soyutlanma da bir başkalaşmaya tâbidir. Tâbi olan ya birinci ya da ikincidir. Buna göre birinci olan, daha önce de söylendiği gibi, duyumsama iken, ikinci olan budur (soyutlama). Eğer orada üçüncü bir durum olsaydı, bu durumda aynı cinsten olan ikincinin üçüncüden zorunlu olarak ayrıldığı bir durum olurdu. Aksi hâlde ikinci neyle üçüncüden başka olabilir?

Burada ortak duyum söz konusu olduğunda hareket ettirme heyûlâdan (maddeden) meydana gelir. Tahayyüldeki hareketin türleri ise maddeden meydana gelmez. İkinciler (ikinci mâkuller) ise maddede olmayan türlerle alakalıdır. Fakat heyûlâda (maddede) bulunmayanlar türlü şekillerde söylenir: Ya maddede (heyûlâda) olmak bu nitelikle herhangi bir şeyin varlığını kanıtlayamamak demektir.

1 Aristoteles, *De Anima,* III. 429 a 5; İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs,* s. 71.
2 Aristoteles, *Fizik,* VIII. 256 a 02.
3 Karşılaştırma için bkz. İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs,* s. 74.

وتوجد موجودة وهي تابعة له على ما المتحرك تابع للمحرك في الحال التي بها يُحرّك. لكنها في وجودها أشرف لأنها كالغاية له.

وعن هذه القوة يتحرك الحيوان حركات مختلفة، وبها يتحرك الجزء النزوعي[١]، وبها يوجد الحيوان كثيراً من الصنائع وبها يرى الحيوان أولاده كالنمل والنحل، وهي أشرف قوة في الحيوان غير الناطق، ولا يوجد في الحيوان غير الناطق قوة أكمل من هذه القوة. فان القوى المحركة للحيوان بالطبع التي فيه هي القوة الغاذية والحسّاسه وعن هذه كلها يوجد الحيوان الأفعال التي قال لها أنها من ذاته، لأن المحرك والمتحرك مما فيه، وقد تلخص كيف ذلك في ثامن السماع[٢].

فبيّن أن القوة المتخيلة كمال لجسم طبيعي آلي، فهي إذاً نفس. وبيّن مما قلناه أنه لا يمكن أن توجد قوة أخرى غير هاتين أعني الحس المشترك والقوى الخيالية. وذلك أن الموجودات هي إما هيولانية وإما منتزعة. والهيولانية هي في [جسم] مشار اليه. والانتزاع حركة، وكل حركة تغير أو تابع لتغير[٣]. والانتزاع تابع لتغير، والتابع إما أوّلا وإما ثانياً. فالأوّل هو الإحساس، كما تبين من قبل، والثاني هو هذا. وإن كان هناك ثالث لزم ضرورة أن تكون في الموضوع حالٌ ينفصل بها الثاني من الثالث اذا كانا معاً من جنس واحد وإلاّ فبماذا يكون الثاني غير الثالث.

وهناك تحريك الموجود في الهيولى، وهنا التحريك وهو ليس في هيولى أنواع، والثواني معادة للأنواع ما لا في هيولى، لكن ما لا في هيولى يقال على أنحاء: إما أن لا يمكن أن يكون في هيولى أن يبرهن وجود شيء بهذه الصفة،

---

١ قارن ارسطو: De An. III. 429 a 5؛ وابن رشد: تلخيص كتاب النفس، الأهواني، ص ٧١.

٢ قارن ارسطو: Phys. VIII. 256 a 02

٣ قارن ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، الأهواني، ص ٧٤.

Veya kendisi için bir heyûlânın olması mümkündür fakat o heyûlâya zıt olan hâliyle alınmıştır. O kendine has varlığıyla alınmıştır ve bu da daha sonra açıklayacağımız üzere düşünmedir (nutk) veya heyûlâdır. Veya heyûlâdadır fakat kendisi (mahiyeti) olmak bakımından alınmıştır. Burada soyutlamanın mümkün olması haline hissi müşterek, soyutlamanın gerçekleşmekle birlikte maddedeki haliyle alınması durumuna ise tahayyül denir. Bu nedenle tahayyül güca sadece şahısları algılar.[1] Çünkü heyûlânî sûretler, bu kuvvetleri kendilerinde bulunan bir güçle hareket ettirir. Bunlar daha önce özetlenmiş konulardır. Böylelikle duyular oluşurlar ve onlar kendisiyle hareket ettikleri güçlere sahiptirler. Bunun sonucunda hayal gücü harekete geçer ve hayal var olur duruma gelir. Bütün bunlar, heyûlânî sûretlerden başka şeylerdendir. Diğerleri ise heyûlânîdir.[2] İşaret edilen bu heyûlânî güç, işaret edilenlerin tümünü harekete geçirmedikçe idrak gücünün küllî anlamı harekete geçirmesi mümkün değildir.[3] Böylelikle onun hareketi sonsuz olmaz. Çünkü hareket ettirmek bir varlıktan meydana gelir. Varlık ise sonludur. Heyûlâdan ve sonluluktan kaynaklanan hareketli, heyûlâ olması bakımından heyûlâdır. Mufârik varlığın sonsuz hareket ettirmesi onun hareket etmemesi yönüyledir. Burada bir zıt yoktur. Öyleyse burada bir ayrıklık yoktur. Heyûlâ sürekli kabul edici ise, her zaman hareket ettiricidir. Çünkü hareket ettirici olmasaydı, hareketli olurdu. Her hareketli ise bölünendir. Bölünen her şey heyûlânîdir. Bu nedenle tahayyül kuvveti heyûlânî sûretleri kendilerine özgü hâllerden, bizim onları kendisinde idrak ettiğimiz anda algılar. Onlardan kendilerine özgü olmayan şeyleri idrak ânında idrak etmez. Bütün hâlleriyle onları algılaması da mümkün değildir. Söz konusu hâller, kendisine ait ayrık arazlardan kaynaklanarak hareket ettirici olarak sûrete bitişirler. Bu nedenle tahayyül gücü, zâtî olan ve olmayan bütün eklentilerini tek bir şey gibi algılar.

Fakat birisi şunu sorabilir: Tek bir şey, bir kısmı algılanan bir kısmı da algılanmayan farklı hâllerle nasıl tahayyül edilir? Hatta bir kısmının kendisinde bulunması mümkün iken bir kısmının bulunması mümkün değildir.

1 Tikelin (şahs) idraki, heyûlâdaki anlamın idrakidir. İbn Rüşd, *Telhîs,* s. 67.
2 Aristoteles, *De Anima,* III. 7. 431 a 14-19.
3 Tümelin idraki, heyûlâdan soyutlanmış anlamın idrakidir. His ve tahayyül, heyûlâdaki anlamı idrak ederler. İbn Rüşd, *Telhîs,* s. 67.

أو ما يمكن أن يكون له هيولى لكنه مأخوذ بالحال التي هو مباين للهيولى وهو بها ما هو بأن يكون مأخوذاً بالوجود الذي يخصه – وهذا هو النطق على ما سنبين – أو ما هو في هيولى، غير أنه مأخوذ من جهة ما هو. وهذا لجواز إما أن يكون يمكن فيه المفارقة، وهذا هو الحس، أو ما قد فارق، غير أنه مأخوذ بالحال التي هو بها في هيولى – فهذه هي القوة النتخيلة الخيالية. ولذلك كانت القوة الخيالية تدرك الأشخاص[١] فقط، فلأن الصور الهيولانية إنما حركت هذه القوى بالقوة التي فيها، وهي التي تقدم تلخيصها قبل هذا. فصارت الاحساسات موجودة وكان لها قوة تحرك بها، فحركت القوة الخيالية فصارت الخيالية موجودة. وهذه كلها عن غير الصور الهيولانية وهي هيولانية[٢]. ولم يمكن [١٦٣ب] فيها أن تحرك القوة المدركة الأمر الكلي[٣] حتى تحرك هذه الهيولانية المشار الها ما يحركه جميع المشار اليه فتكون تحركها غير متناهية، لأن التحريك عن وجود، والوجود يقترن به التناهي. والمتحرك عن الهيولى وعن التناهي هي هيولى من جهة ما هي هيولى. وانما يحرك الموجود المفارق تحريكاً غير متناه من جهة لا يتحرك. وليس هناك ضد فليس هناك مفارقة. وإن كانت الهيولى قابلة أبداً فهو محرّك أبداً لأنه لو لم يحرك لكان متحركاً، وكل متحرك فهو منقسم وكل منقسم فهو هيولاني. ولذلك تدرك القوة المتخيلة الصور الهيولانية من أحوالها التي تخصها في الوقت الذي تدركها بجميع أحوالها التي تلحق الصورة محركة عن الأعراض المفارقة لها. ولذلك تدرك جميع لواقحها الذاتية وغير الذاتية كشيء واحد.

لكن قد يسأل سائل فيقول: كيف يتخيل الشيء الواحد بأحوال مختلفة بعضها أدركت وبعضها لم تدرك فيه بل بعضها ممكنة فيه وبعضها غير ممكن.

---

١ إدراك الشخص هو إدراك المعنى في هيولى، انظر ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، ص ٦٧.

٢ قارن ارسطو: De An. III. 7. 431 a 14-19

٣ ادراك الكلي هو ادراك المعنى العام مجرداً من الهيولى، والحس والتخيل إنما يدركان المعاني في هيولى. انظر ابن رشد: ٦٧.

Şu var ki bu sadece insandadır. Çünkü insan terkip eder ve ayrıştırır.[1] Bu hareket, başka sebeplerden öncedir. Onlar Aristoteles'in *Duyu* kitabının ikinci bölümünde daha önce sayılmıştı.[2] O hâlde, tahayyül kuvveti manayı (form) ve idrak etmesini sağlayan şeyi idrak etse, bu durum nazarî akılda mümkün olmazdı. Bu durum zanda mümkün olabilir. Şu var ki zannı ve onun gücünü daha sonra açıklayacağız. Öyleyse nâtık gücün ne olduğu belli oldu. Bilgideki duruma gelirsek, o nâtık kuvvetin fiilidir. Dolayısıyla böyle bir şey onda kesinlikle mümkün değildir. Bunun niçin böyle olduğunu daha sonra açıklayacağız.

Öyleyse tahayyül kuvveti, özelliği maddîlikten ayrık olmak olan varlıklarla maddî varlıkları birbirinden ayıran kesici alet (nucur) gibidir. Doğada yapıldığı gibi her şeyden belli bir miktar alır. Bir cinsten başka bir cinse bir aracı olmaksızın intikal etmez. Bu konu başka yerlerde özetlenmişti. İşte bu, işaret edilen duyulurun hareket ettirdiği son şeydir.

Her hareketli, başka yerlerde de özetlediğimiz üzere, hareket ettirenle hemcinstir. Bu nedenle hayal bir tikel olmuş, tümel olmamıştır. Çünkü tümel tikelin mukabili olan uçtur. Tümel ve tikel sıcaklık ve soğuklukta bulunan bir orta duruma sahip değildir ve duyuda mevcut değildir. Sıcaklık ve soğuklukta olduğu gibi hayal tümelin bir parçasıdır. Burada "orta" içerisinde hem sıcaklık hem de soğukluğu barındırır. Çünkü ne hayalde ne de duyuda tümelden bir şey bulunmaz. Aksine bu ikisinin birbirlerine daha yakın oldukları durumlar vardır. Bu durumlar hayalde duyulardakilerden daha fazladır ve daha açıktır. Çünkü tikel, tümelin zıddı değildir. Aksine tümel tikelden başkadır. Kuşkusuz onun durumunu Aristoteles *Metafizik'te* özetlemiştir.[3]

Tümelin varlığına gelirsek, başka sebepler nedeniyle zorunludur. Tümel ya olma hâlindedir ya da değildir. Şayet tümel olma hâlinde ise ya maddesi vardır ya da madde yerine geçen bir kuvvete sahiptir.

1 Karşılaştırma için bkz. Aristoteles, *De Anima,* III. 6. 430 b 5.
2 Aristoteles, *De Somniis*, 2. 459 a 23.
3 Aristoteles, *Metafizik,* Z VII. 1035 b 29.

إلا أن ذلك في الانسان فقط. فإنه الذي يركب ويفصل[١]. وهذه الحركة هي من قبل أسباب أخر وقد عددت في الثانية من كتاب ارسطو في الحس[٢]. ولو كانت الخيالية تدرك المعنى وتدرك ما له أمكن أن يدرك فلا يمكن ذلك في العقل النظري. وأما في الظن فهو لشيء ممكن، إلا أن الظن وقوته سنبين. إذًا بيّن ما القوة الناطقة. فأما في العلم فهو فعل القوة الناطقة، فلا يمكن ذلك فيه البتة وسنبين لِمَ كان ذلك بعد هذا.

فالقوة الخيالية كالبخور بين الموجودات التي من شأنها أن تفارق الهيولى وبين الهيولانية قد أخذت من كل بقسط على ما من شأن الطبيعة أن تفعل دايماً، فإنها لا تنتقل من جنس إلى جنس دون متوسط وقد لخص ذلك في مواضع كثيرة. وهذا آخر ما يحركه المحسوس المشار إليه.

ولما كان كل متحرك فهو مجانس للمحرّك على ما تلخص في غير هذا الموضع، وكان الخيال شخصاً ولم يكن كليا. فان الكلي هو الطرف المقابل للشخص. وليست هاتان القوتان أوساطاً على ما هي الأوساط في الحراة والبرودة حتى توجدان في الحس. والخيال جزء من الكلية كما يوجد ذلك فيما بين الحرارة والبرودة وإن الوسط فيه حر وبرد. فإنه ليس في الإحساس ولا في الخيال شيء من الكلي، بل توجد لهما أحوال يكون بها بعضها أقرب إليه من بعض. وتلك الأحوال في الخيالات أكثر وأحرى بها، وأظهر منها في الإحساسات. فإن الشخص ليس بمضاد للكلى [١٦٤أ] بل هو غيره بوجه ما، وقد لخص أمره أرسطو فيما بعد الطبيعة[٣].

وأما وجود الكلي فهو ضرورة عن أسباب أخر، ولا يخلو من أن يكون الكلي كايناً أو غير كاين. فإن كان كايناً فهناك هيولى أو قوة تجري مجرى الهيولى،

---

١ قارن أرسطو: De An. III. 6. 430 b 5

٢ قارن أرسطو: De Somniis, 2. 459 a 23 sq

٣ قارن أرسطو: Met. Z. VII. 1035 b 29

Olma durumunda değilse bu durumda öğrenme hatırlama olur. Bu durumda Platon'un ileri sürdüğü gibi idelerin olması gerekirdi. Bunlar, Sokrat'ın *Phaidon*[1] kitabında açıkladığı şeylerdir. Bu durumda da aklın bir duyusu veya ona benzer bir şeyi olması, ya idelerin akıl akletmeden akılda olması gerekirdi ki bu durumda da öğrenmenin hatırlama olması gerekirdi. Bu durumda tümel, duyumsama gibi veya duyumsama benzeri bir şekilde akılda akıl akletmeden önce vardır. Bu durumda ise öğrenme hatırlama olurdu.

Tümel incelendiğinde, onun birtakım hâlleri olduğu görülür. Bu hâller onun ezelî olmasını gerektirir. Bazı hâlleri daha vardır ki bunlar da zorunlu olarak oluşta bulunmasını gerektirir. Kısaca, tümel için var olan eklentiler, heyûlânî sûretlerin bulunduğunun mukabilinde tümelde bulunurlar. Öyleyse onların heyûlânî sûretlerde bulunmasının keyfiyeti nasıldır? Nasıl olmuştur? Çünkü onların varlığı heyûlânî varlığa zıttır ve bu açık bir zıtlıktır. Öyleyse onların başka bir şekilde var olmaları daha yerindedir. Öyle ki onlara ve heyûlânî varlığa isim ortaklığı yoluyla "var olan" adı verilir. Ayrıca varlık adı kendilerine lâyık olsa bile mevcûd adı onlara takdim yoluyla verilir.

1 Aristoteles, *Metafizik,* A. I. 991 b 3.

وإن كان غير كائن حتى يكون التعلم تذكراً فقد يلزم إما أن يكون للصور على ما يراه فلاطن وهي التي نصها سقراط في كتاب فاذن[1]، فيكون للعقل حسّا أو مجانساً له، وإما للعقل قبل أن يعقل فيكون التعلّم تذكراً.

وإذا نظر في الكلي، وجدت له أحوال يلزم عنها أن يكون أزليا، وأحوال يلزم عنها ضرورة أن يكون متكونا. وبالجملة فإن اللواحق الموجودة له توجد فيه على حال مقابلة لوجودها في الصور الهيولانية. وكيف كان وجودها في الصور الهيولانية، وكيف كان، فإن وجودها مبائن للوجود الهيولاني مباينة ظاهرة جدا. وأحراها أن تكون موجودة بنحو آخر من الوجود حتى يقال عليها وعلى الهيولانية الموجودة باشتراك، وأخلق أن يكون الموجود يقال عليها بتقديم، وإن كان أحرى بالوجود.

---

١ أرسطو: Met. A. I. 991 b 3

ON BİRİNCİ FASIL

NÂTIK GÜCE DÂIR

Nâtık gücü araştırırken öncelikle onun hangi kuvvet olduğunu soruşturmamız gerekir? Mahiyeti nedir? Nefs midir, nefsin bir gücü müdür? Zannedildiği gibi nefsin bir gücü ise, hangi yönden ona nispet edilir. Şunu da araştırmak gerekir: Bu güç sürekli fiil hâlinde midir, yoksa bazen kuvve bazen de fiil hâlinde midir? Böyleyse, onun bir heyûlâsı olmalıdır. Heyûlâsı var ise, hareket ettiricisi de vardır, çünkü her hareketlinin bir hareket ettiricisi vardır. Onun hareket ettiricisi nedir? Varlığı hangi tarzdır? Bütün bu sorulara, nâtık nefis hakkında bilinenler ve duyuyla gözlemlenen ona ait doğal cismin hâlleri mutabıktır. Bu sorularla ilgili bilgiler, araştıran kişiyi nefs hakkındaki bilgiye doğru bir şekilde ulaştırır.

Nâtık nefsin sürekli fiil hâlinde olmadığı meselesine gelirsek, bu, açıktır. Çünkü böyle olsaydı, öğrenme "hatırlama" olur ve öğrenme duyuya ihtiyaç duymazdı.[1] Ayrıca duyular(ımız)dan biri noksan olduğunda, bilinenlerden herhangi biri eksik kalmazdı. Hâlbuki gerçek bunun tersidir. Bu kuvve aracılığıyla duyulara şeylerin varlığı hakkında bilgi, hisse (duyumsama) başvurmaksızın gelir. Öyle ki, (bu güç sayesinde) ağırlığı hissetmemiş olan kimse, ağırlığı hisseden kimsenin sahip olduğu bütün nitelikleri barındıran bir kesinlik elde etmiş olurdu. Bu, açıktır ve bu konuda sözü uzatmak gereksizdir.

Nâtık nefsin sürekli kuvve hâlinde olup olmadığı meselesine gelirsek, böyle bir durum imkânsızdır. Çünkü insan ya duyuyla bilgiler elde eder -ki bu pratik sanat sahipleri için böyledir- veya öğrenmeyle bilgi elde eder.

Öyleyse nâtık nefsin bazen kuvve bazen fiil hâlinde olduğu açıktır. Kuvveden fiile çıkmak, başkalaşmak demektir. Öyleyse bir başkalaştırıcı vardır. Çünkü her hareketlinin bir hareket ettiricisi vardır ki, daha önce bunu özetlemiştik.

---

1 Aristoteles, *De Anima,* III. 8. 432 a 6. "Duyunun eksikliği durumunda hiç kimse için öğrenme mümkün olmaz."

الفصل الحادي عشر

القول في القوة الناطقة

وقد يجب أن نفحص عن القوة الناطقة، وأي قوّة هي؟ وما هي؟ وهل هي نفس؟ أو قوة لنفس؟ فإن كانت قوة لنفس على ما يظن فعلى أي جهة تنسب انها للنفس. ويجب أن نفحص عن هذه القوة هل هي دايماً فعل أو هي تارة قوة وتارة فعل. فإن كان ذلك فلها هيولى، وإن كان لها هيولى فلها محرّك إذ كل متحرك فله محرك. فما هذا المحرك؟ وأيّ وجود وجوده؟ ويطابق بذلك كلّه المتعارف من أمرها وما يشاهد بالحس من أحوال الجسم الطبيعي التي هي له. فإن ذلك مما يفيد الناظِر أشياء مما تقال فيسدده ذلك ذلك الوقوف بنفسه على النفس في ذلك كله.

وأما أنها ليست دائمة بالفعل، وذلك بيّن فإنه لون كان كذلك لكان التعلم تذكراً، ولكان التعلم غير مفتقر إلى الحس[1]. ولكان إذا نقصنا حاسة من الحواس لم ينقصنا علم من العلوم والأمر بخلاف ذلك. وإذن فلكان سينفع لها العلم بوجود أشياء تسند الى المحسوس من غير أن يحسها حتى يكون من لم يحس الثقل يقع له اليقين بأنه بجميع الصفات التي من شأن مَن أحسّه أن يقع له اليقين بها، وهذا فبيّن والتطويل فيه فضل، وقد تلخص ذلك في مواضع كثيرة.

وأما أنها دائماً بالقوة أيضاً محال لأنه يحدث للانسان علوم إما بالحس كما يوجد ذلك لأهل الصنائع العملية وإما بالتعلم.

فبيّن [١٦٤ب] أنها تارة بالقوة وتارة بالفعل والخروج من القوة إلى الفعل تغير، فهناك مغير لأن كل متحرك فله محرك، وقد لخصنا هذا فيما تقدم.

١ قارن أرسطو: De An. III. 8. 432 a 6، ''فلا يمكن لأحد ان يتعلم عند عدم الحاسة''.

Nâtık kuvvet, insanın kendi nefsindeki en son formları elde ettiği güçtür. Bu formlar, haber verme, soru sorma ve emir formlarıdır. Soru, haber vermenin gereğidir. İhbar öğretme, soru ise öğrenmedir. Bu kuvvet sayesinde insan ya öğrenir ya da öğretir. Bu üç kısım, insan doğal durumundayken böyledir. Öyleyse lafızları söylemek, anlamların düşünen nefste ortaya çıkmasıyla mümkündür. Arapçada "nutk", öncelikle anlamları gösteren lafızları seslendirmek anlamına gelir. Sonra, lafızlarla seslendirme anlamında kullanılmıştır ki, bu kullanım önceki anlamı taşımaz. Bu nedenle şair şöyle der:

Onun su içmesini, yapraklı ağaç dalındaki güvercinin sesi (nutk) engelledi

Bazen Araplar nutk kelimesini başka bir anlamda kullanırlar ki, bunu dilciler kendi eserlerinde sıralamışlardır. Bu nefsin bir aracı olması gerektiği için -ki daha önce onu söylemiş ve betimlemiştik- bu aracın fiilinin nutk olarak isimlendirilmesi daha uygundur. Bu nedenle filozoflar ona bu adı vermişlerdir ve biz de ondaki gücü *"kavl"* olarak betimledik. Burada onun mahiyetini ve hangi şeyden (mürekkep) olduğunu özetlemek istiyoruz. Çünkü öncekilerin araştırması onun hakkındaydı: Acaba mâî midir, değil midir?[1] Öncekilerin ileri sürdüğü görüşleri sıralamak isteyen kimseye bu durum güç gelmeyecektir. Çünkü o görüşlerin çoğu meşhurdur, onları saymayı ve araştırmaya kalkmayı bir yana bırakıp insanın doğal olarak nefs-i nâtıka hakkında öğrenmesi gerekenlerle sınırlı kalalım. Çünkü nefs-i nâtıka hakkında söylenen sözler bu tarzda değildir, aksine onların çoğu veya bir kısmı zanlardan ibarettir. Bu görüşleri araştırmak, ya nefs-i nâtıkanın durumunu belirli bir hâlde öğrenmek demektir ya da onunla karşılaşan kimsenin nerede hata yaptığını görmesini sağlar. Bu da cedelî (dialektik) alıştırma türlerinden biridir.

Şöyle deriz: Kendiliğinden açık hususlardan biri, ihbar (bilgi verme) ve başkalaşmanın kesin bir hükümle olacağıdır. *Peri Hermeneias'ta* kesinin ne olduğu özetlenmişti: O, konu ve yüklemden bileşiktir.

1 İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs,* Ehvânî Neşri, s. 66; İbn Bâcce, *Risâletü'l-İttisal,* Ehvânî Neşri, s. 107.

والقوة الناطقة هي التي بها يدرك الإنسان آخر مثله على ما هجس في نفسه. وهي بالجملة إخبار أو سؤال أو أمر، والسؤال فهو اقتضاء اخبار، والاخبار تعليم، والسؤال تعلُّم. وهذه القوة هي التي بها يعلم الإنسان أو يتعلم. وهذه الأقسام الثلاثة إنما تكون إذا كان الإنسان على المجرى الطبيعي. فالنطق بألفاظ يخطر بالوضع تلك المعاني التي تهجس في نفس الناطق بها. والنطق في لسان العرب يدل عندهم أوّلا على التصويت بألفاظ دالة على معان. ثم يستعمل على التصويت بالألفاظ وهذه غير دالة ولذلك قال الشاعر:

"لم يمنع الشرب منها غير أن نطقت حمامة في غصون ذات أوقال".

وقد يستعملون النطق على غير ذلك وقد أحصى ذلك أهل اللغة في لسانهم. ولما كان ذلك انها تكون لهذه القوة آلة تقدمنا ورسمنا لها، كان فعلها أولى بالنطق، فنقل إليها المتفلسفون هذا الاسم، ورسمنا القوة الني فيها القول. ونريد أن نلخص ما هي وعمَّا هي؟ فإن فحص المتقدمين إنما كان عن هذه وهل هي مائية أو غير مائية وليس بعسر على من أراد إحصاء الآراء التي رآها من تقدم. فان جلها مشهورة ولذلك نسقط فيما نحن بسبيله إحصاءها والتفحص[1] عنها ونقتصر على ما يُوجبه ما يعلم الانسان من أمرها بالطبع. فإن الآراءالتي ليست من هذا النحو بل إنم هي ظنون (أكثر منها عند من قال اما بعد هذه، وإما آراء مشهورة)، فالفحصعن تلك الآراء إمَّا ان يوقف من أمرها على حال ما أو يقف بالإنسان على موضع غلط القابل بها. وذلك نحو من أنحاء الرياضة الجدلية.

فنقول : إن من الأمور الظاهرة بأنفسها ان الإخبار والاستحالة إنما يكونان بقول جازم وقد تلخص في بارمينياس ما الأمر الجازم، وانه مركب من محمول وموضوع.

---

١ قارن ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، الأهواني، ص ٦٦: وابن باجة: رسالة الاتصال، الاهواني ص ١٠٧.

Öyleyse insanda zorunlulukla iki fiil bulunur: Birincisi tekil anlamların varlığı, ikincisi ise bu anlamların bir araya getirilmesidir. Bu terkibin gerçekleşmesini sağlayan kuvvet, müfekkire kuvvetidir. Onun fiili ise, bu tekil anlamların bir araya getirilme türlerinden ibarettir. Mantık ve İkinci Analitikler'de, tekil anlamları meydana getiren gücü ele almıştık. Tekil anlamlar bu kuvvetin maddesi gibidir. Çünkü tekil anlamlar var olmadıkça, terkibin oluşması mümkün değildir. İşte bu, doğası gereği, onun bir öncülüdür.

Pek çok yerde zikredildiği üzere, lafızlarla gösterilen anlamlar iki türlüdür: Tümeller ve tikeller (bireyler). Tikeller, idraki sağlayan kuvvet, daha önce açıklandığı gibi, tahayyül gücüdür. Tümellere gelirsek, onlar başka bir güce aittir ve onların duyuya ait olmadığı açıktır. Çünkü duyu ancak şahısları algılarken, tümeller başka anlamlardır. Çünkü tümel çokları ifade eden bir anlam olup sadece iki tikeli kapsamaz. İki tikelden oluşan küllî bir önermenin kullanımı sınırlıdır. Daha sonra bunu belirteceğiz. Bir tikel ve tümelden oluşan önermelere gelirsek, bunlar, genellikle kehanet, hitabet ve şiirde bulunur. İki tümelden oluşana gelirsek, bunlar, bütün sanatları içerir. Bunlar genel ve öncelikli olarak ilim diye isimlendirilen şeylerdir. Böyle bir ilkesi olan şey, kuvve hâlinde olsa bile nâtık güçtür ve insan için bu anlamda kullanılır.

Bu tümeller, akledilir anlamlardır. Onların tümel olması, kendileri için oluştukları tikeller nedeniyledir. Aynı durum güneş ve ayın anlamı için de geçerlidir. Kısaca bir tikeli olan da, akledilir bir anlamdır. Onlara ancak teşbih yoluyla tümel denilir. Onlara tümel denilmesi, tehir yoluyladır (ikincil veya dolaylı). Bu akledilirler, ya ezelîdir ya da sonradan olmuştur.

Burada söz sona ermiştir. Allah kendisine merhamet etsin!

فبالضرورة يوجد في الإنسان فعلان : أحدهما وجود المعاني المفردة والثاني تأليف هذين المعنيين. فالقوة التي يكون بها هذا التأليف هي القوة المفكرة وفعلها أنواع تأليف المعاني المنفردة، وقد أحصيت في كتب المنطق والثاني القوة التي بها تحصل المعاني المفردة وهذه كالهيولى [١٦٥أ] لتلك، فإنه متى لم توجد المعاني المفردة لم يمكن أن يكون تركيب، فهذه متقدمة لتلك بالطبع.

والمعاني المدلول عليها بالألفاظ على ما عدد في مواضع كثيرة ضربان: كليات وأشخاص. فالقوة التي بها تدرك الأشخاص هي القوة المتخيلة على ما تبين قبل هذا وأما الكليات فهي لقوة أخرى وبين أنها ليست للحسّ. وان الحسّ لا يدرك إلاّ الأشخاص. والكليات معان أخر. لأن الكلي معنى واحد من ساير ما يقال ان يوجد لكثيرين وليس لشخصين كذلك. ولأن كل قضية، لها أن تكون مؤتلفة من شخصين، فهي قليلة الاستعمال. وسنقول فيما بعد. وأمّا التي من شخص وكلي فهي توجد كثيراً في الكهن وفي الخطابة والشعر. وأما التي من كليتين فهي تعم جميع الصنائع وهي التي تسمى علوما على الاطلاق وعلى التقديم، فإذن ما له مثل هذا المبدأ يكون ناطقاً ولو بالقوة، وعلى هذه يقال للانسان.

وهذه الكليات هي معان معقولة. وانما تصير كلياته باضافتها الى الاشخاص الموضوعة لها وكذلك معنى الشمس والقمر. وبالجملة فماله شخص واحد هي معان معقولة وليست بكليات الا على طريق التشبيه ويقال لهذا كليات بالتأخير. وهذه المقولات إمّا أن تكون أزلية أو حادثة.

إلى هنا انتهى الموجود من قوله رحمه الله تعالى.

DİZİN

C

D

E

F

G

H

İ

U

Ü

V

Y

Z